سمير عبده

المسيحيون العرب... إلى أين؟

وجهة نظر





منتدى المعارف
alMaaref Forum



سمير عبده

المسيحيون العرب... إلى أين؟

وجهة نظر

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد منتدى المعارف

عبده، سمير
المسيحيون العرب... إلى أين؟: وجهة نظر/سمير عبده.
١٧٤ ص.
ببليوغرافية: ص ١٦٧ ـ ١٧٤.
ISBN 978-614-428-006-5
١. المسيحية. ٢. الإسلام. أ. العنوان.
300

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويات

مقدمة

تُمثّل مادة هذا الكتاب أساس الأزمة التي أخذ يعانيها مسيحيو الوطن العربي والتي تفاقمت في السنوات الأخيرة نتيجة التهديد والقتل والمضايقة المعيشية وإهدار حقوق المواطنة، وقد تجلّى ذلك في العراق ومصر، بفعل حركات مشبوهة، لا تمتّ بشيء إلى الإسلام، وإن أول الخاسرين من قتل المسيحيين وتهجيرهم من العراق وفلسطين ومصر هم المسلمون العرب الذين احتضنهم المسيحيون الأوائل وأحسنوا وفادتهم، فمنهم من صبأ ومنهم من بقي على إيمانه فظل مسيحياً مؤمناً. وعاش الفريقان في مودة ووئام ألفاً وأربعمائة سنة.

إن التطورات في الوطن العربي باتت تشهد على مدى تنامي المد الأصولي، ولنا مثال من سوريا، فمع أن نظام الحكم فيها يقوم على أسس علمانية، لكن مظاهر التديّن الظاهري، كما يلمسه الفرد منا واضح من الخارج. وإذا كانت المكتبات التي تبيع كتباً دينية في ازدياد، فإن المكتبات التي كانت تعرض كل أنواع الكتب الأدبية والفكرية والعلمية أغلق معظمها لأن جمهورها لم يعد يطالع

هذه الكتب وانبرى البعض منهم إلى مطالعة كتب التراث وغيرها.

في السابق كنت ترى الشعارات القومية ومقاومة الاستعمار على جدران الشوارع فيما أصبحنا الآن نقرأ شعارات دينية، وكان من الممكن للشبان أن يشهروا حبهم لغيفارا مثلاً، وأن يتجرأوا على تحدّي العادات والتقاليد. وشعائر الصيام مثلاً لم تكن ملزمة، وحجاب الفتيات لم يكن شائعاً. أما الآن، فصار الشاب المتمرد نفسه شيخاً أو على الأقل رجلاً محافظاً متمسكاً أكثر بالتقاليد.

ومن المظاهر الأخرى أنه في بدايات استقلال سوريا كانت المنافسة والتصدّر الاجتماعي يقومان على الحفر في الجدار المتين للتقاليد والعادات. أما الآن، فبات التسابق عكسياً، وهو باتجاه تدعيم جدار التقاليد والمزيد من المحافظة الدينية.

ولم تنمُ هذه الظاهرة بين ليلة وضحاها، فبداياتها ربما كانت بعد هزيمة حرب ١٩٦٧ وما أحدثته نتائجها من فراغ نفسي للمواطن الذي كان مشدوداً إلى «البطولات» التي كانت وسائل الإعلام تروّج لها وإظهار العقلية العربية في قمة الوعي والتطور، وهو ما أحدث شرخاً في هذه العقلية التي شدّتها الشعارات القومية والانتصارات الوهمية، فبدأ انتكاسها وأخذ الدين والتعصّب له مكانها ونمت أكثر في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، حيث شهدنا أحداثاً عزّزت تثبيت دعائم التطرف في الشرق الأوسط والعالم، من أهمها الثورة الإيرانية في نهاية السبعينيات، وكذلك الأمر مع انهيار منظومة الدول الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي وقبلها حرب أفغانستان، إلى بروز حركة حماس في الأراضي الفلسطينية، كما إن القاعدة وطالبان

والعمليات التي قاما بها ضد المصالح الأجنبية في دول أفريقيا وغيرها، ومن ثم أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وغزو العراق عام ٢٠٠٣، كل ذلك أيقظ شعوراً دينياً طاغياً، وحلّت الحركات والأحزاب الدينية محل القوى العلمانية والقومية.

هذا المناخ يصعب معه خلق حالة انفتاح على غير المسلمين في هذا الوطن العربي وتفهّم لهم ولظروفهم، وهو السبب في الحالة التي وصلنا إليها عن تغيير علاقة المسلمين تجاه المسيحيين وعدم وقوفهم في وجه التعسف الذي يمارس ضدهم.

ولا يتطابق رأي القرآن الكريم وفقهاء الإسلام، قديمهم وحديثهم، معاً على عكس ما نتوهم. فالقرآن أكثر رحمة مع أهل الكتاب من بعض الفقهاء وبخاصة بعض الفقهاء المتأخرين.

من هنا وجوب العمل على المحافظة على الوجود المسيحي في المنطقة، فالمسيحيون هم جزء أساسي من هذه الأوطان العربية يتساوون في الحقوق والواجبات مع المسلمين والخلاص من حالة الذمة التي أُوجدت عند ظهور الإسلام في ظروف محدّدة ولم يعد لها من مبرر. ذلك أن الأفكار الدينية تكتسب قوتها لأنها الأكثر وجوداً في ساحة الوعي وزمنها هو الأطول، ولذلك هي الأقوى والأرسخ أمام متطلبات التغيير.

إن الوضعية المسيحية باتت اليوم مأسوية ليس بالمقارنة مع حقبة ما قبل الاستقلال الوطني وبعده فحسب، بل بالمقارنة مع حقبة التنظيمات العثمانية التي حاولت تكريس وطنية عثمانية يتساوى فيها كل مواطني السلطنة، وأضفت على النخب المحلية صفة سياسية جديدة بعض الشيء، وليس من دون التباس.

والمنطقة العربية تنزف مسيحييها وتستنزفهم وليست الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية هي التي تستدعي وحدها صرخة نعلم أنها ستضيع وسط الصخب والعنف اللذين يلفّان مجتمعات تنخرها العصبيات المتنازعة. فمن الناحية الإنسانية يمكن القول، ومن دون أي رغبة في لطم النفس واستدعاء غربانها، أن تراجع الحضور المسيحي وانسحابه المتزايد نحو الهامش الوطني، سواءً كان ذلك بسبب تناقص الوزن الديمغرافي أو بسبب تضخم الأصوليات والعصبيات القبلية، ينذر بتزايد الفقر والبؤس الروحي والثقافي للمنطقة برمّتها[1].

وباتت مشكلات الحضور المسيحي والحضور العربي العام هو الخواءَ الفظيع في التجربة السياسية العربية طوال العقود الأربعة الماضية، وهو انسداد نال من الحراك السياسي والاقتصادي والاجتماعي كما نال من فكرة الدولة حضوراً وممارسةً، ولا شك في أن الأكثريات العربية انكسرت تحت وطأته، وعانت، ولا تزال معاناتها شديدة، وربما صمد المسيحيون العرب تحت تلك الورطة الانسدادية أكثر مما صمدت نخب الأكثرية، لكن في النهاية ومنذ الثمانينيات من القرن الماضي ظهر الانكسار لدى النخب المسيحية العربية.

وهناك ظواهر على الارتداد المسيحي في المنطقة، عدا الحقوق المهضومة، تجلّت في العقود الثلاثة الأخيرة بأربع ظواهر كان من نتيجتها هجرة ما لا يقل عن ثلاثة ملايين مسيحي من المنطقة، كان أولها الحرب الأهلية في لبنان، وتعاظم هجرة

(١) حسن الشامي في: **الحياة** (لندن)، ٢٤/ ١/ ٢٠١٠.

المسيحيين الفلسطينيين من المناطق المحتلة، وتزايد العنف الدموي والتهديد والابتزاز الذي تتعرض له المسيحية في العراق، وأخيراً الحوادث الدموية بين المسلمين والمسيحيين في مصر والتي تفاقمت أخيراً.

وهذا يدلّ على أن الدولة العربية ما عادت حامية وضامنة للسلم الأهلي ولعيش المواطنين وحرياتهم، بل تحولت بسبب تخلّيها عن أدنى شروط الوجود والشرعية إلى عبء هائل وضاغط.

وأخيراً تأتي الأصولية الإسلامية، التي صارت في وجه من وجوهها المعارضة الرئيسة للأنظمة القائمة، وهي معارضة تختلف عن الانقلابات والمعارضات السياسية العادية، لأنها تختزن حمولات ثقافية شاسعة وعميقة. وهي لم تقف في وجه الأنظمة السياسية السائدة وحسب، بل نشرت أيضاً عالماً مختلفاً أقل ما يقال فيه إنه يطرح تساؤلات حول طريقه تقاليد وممارسات العيش المشترك.

لم يعد أحد يشكّ في أن الهجوم على الكنائس في العراق ومصر ومصرع العشرات الذين كانوا يؤدون صلواتهم في الكنائس، من الحوادث الدموية التي لم تشهدها البلدان العربية ضد المسيحية من قبل، ولا يمكن فصل ذلك عموماً عن إطار استراتيجية واسعة ضد المسيحيين شهدها العقد الأخير[2]. وترمي مثل هذه الأعمال إلى القضاء على أي وجود مسيحي بين النيل والفرات، ففي هذه الأحوال، يتحيّن المسيحيون الفرصة لترك

(٢) من تصريح بطريرك الكاثوليك عمونيل دايالي في: **الأهرام** (القاهرة)، ٢٣/ ٥/ ٢٠٠٧.

أرضهم واللجوء إلى الغرب، بعد أن باتت غالبيتهم تشعر بالقلق والإقصاء والتهميش وسط النزاعات وغياب الاستقرار السياسي والصعوبات الاقتصادية والتمييز وتمدد الأصولية.

لقد أُقحم المسيحيون المشرقيون في دائرة الخطر من بابين:

ـ **باب مباشر**، عبر الضغط عليهم لإخراجهم من ديارهم، ضغطاً اتخذ وجوهاً متعددة منها الأمني المادي عبر استهدافهم وجوداً، والآخر سياسي عبر تهميشهم والحد من أثرهم.

ـ **باب غير مباشر**، عبر إقحامهم في صراعات مع قوى تتقدمهم عدداً وتتفوق عليهم قدرةً عسكرية وميدانية، ما يؤدي إلى قتلهم أو تهجيرهم.

لقد نجحت موجة إضعاف المسيحيين في الشرق نجاحاً لافتاً في لبنان، حيث كان الحكم لهم وكانت الدولة فُصّلت على حد زعم البعض لتكون دولة للمسيحيين[٣]، وفي العراق حيث كان شأنهم بالغ الأثر في السياسة والاقتصاد، وقبلها في فلسطين أيضاً. أما في بقية البلدان العربية ـ باستثناء سوريا ـ فإن وضعهم يستمر بالتردّي سنة بعد سنة ويتآكل وجودهم (الضعيف أصلاً) من غير أن يشعر بذلك أحد وتطرح علامات الاستفهام حولهم، باستثناء مصر حيث إن الحديث عن مستقبل الأقباط ومصيرهم والمخاطر التي تتهددهم راح يتعالى، والمسألة لم تعد فكرة تطرح في مقابلة أو مقال، بل أصبحت أمراً جدياً يشعر به أصحاب الشأن ولا يستطيع أحد إخفاء الحقيقة فيه.

---

(٣) **السفير** (بيروت)، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٨.

لقد بات مسيحيّو العالم العربي من دون المواطنية الكاملة، وهذه حقيقة يعرفها قادة الدول التي هم مواطنون فيها وشعوبها، وإن كان الاعتراف بها غير متوافر. فالحقوق السياسية الكاملة لملايين المسيحيين المصريين غائبة، مع أنه لم يُعرَف نظامهم بأنه متعصب رغم إسلاميته ومدنيته في آن واحد. وحدها الحقوق الاجتماعية والاقتصادية مؤمّنة، أما الممارسة الدينية فمسموح بها ومحمية ولكن ضمن حدود، يمنع بعضها توسيع الكنائس أو بناء أخرى جديدة، فضلاً عن أن الاشتباكات بين المسيحيين والمسلمين تكاد تصبح سمة من سمات الحياة العامة في هذه الدولة العربية، وتنتهي دوماً على حساب المسيحيين. وقد عرضنا موضوع مصر في فصل خاص.

وفي الأردن هناك نسبة لا بأس بها من المسيحيين (٢٠٠ ألف نسمة)، وهم من أصول عربية، ثقافةً وهويةً، وهي منتظمة في عشائر، كانت قد أوجدت، منذ القرن السابع عشر على الأقل، تحالفات مع عشائر مسلمة في إطار السياسة المحلية، تقوم على آليات فريدة تنظم العلاقة السياسية الثنائية على أسس عشائرية غير طائفية.

ولا تزال هذه التحالفات محترمة حتى اليوم، فلا يشعر المسيحي الأردني بالاغتراب أو المظلومية أو الأقلّوية، والمسيحيون في وضع اندماج أصيل وحيوي في تركيبة المجتمع الأردني المبني على أسس غير طائفية. والمسيحية الأردنية ليست أقلوية، لا على المستوى النوعي (من حيث الأدوار الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والإدارية والمهنية) ولا على المستوى العددي.

كان الأردن العثماني بلداً مختلطاً دينياً، يشكل المسيحيون فيه ما لا يقلّ عن ٢٥ في المئة من إجمالي السكان، ويتمتعون بثقل سياسي مترجم في تحالفات مناطقية وتمثيل سياسي موازٍ. وقد انخفضت هذه النسبة من جرّاء ثلاثة عوامل هي ضم قبائل بدوية من خارج التركيبة الأردنية إلى الإمارة عند تأسيسها عام ١٩٢١ وهجرة الفلسطينيين الكثيفة إلى البلد بعد عام ١٩٤٨ وهجرة المسيحيين إلى المغتربات الأمريكية في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي.

أما الآن فهناك شعور فردي بالغبن لدى المثقفين المسيحيين بالنظر إلى كثرة المستحقين منهم المواقع القيادية وضيق حجم التمثيل، أو قد يعرب متطرفون إسلاميون ـ من أصول غير أردنية ـ عن نزعات طائفية، ولكنها عابرة، ومضطرة إلى التراجع تحت تأثير الثقل العشائري. ومع ذلك كله، بل بسبب ذلك كله، يشعر المسيحيون الأردنيون بالقلق إزاء التطورات الإقليمية السلبية[٤].

لا شكوى تصدر عن مسيحيي الأردن، لأنهم والمسلمين خاضعون لقانون واحد صارم يرفض التمييز، لكن ذلك لا ينفي أن الحماية والأمان وحرية الممارسة يؤمّنها الحكم بموجب القانون وكذلك حقوق المواطنية غير المكتملة تماماً. ولا أحد يعرف ماذا يحصل في حال تغيير الحكم ولا سيما في ظل المجتمع المتنوع في هذه الدولة نحو المحافظة الدينية كي لا نقول الراديكالية ولكن غير المؤذية كثيراً حتى الآن بسبب التطبيق القوي للقوانين.

---

(٤) ناهض حتر في: **الأخبار** (بيروت)، ١١/١٢/٢٠٠٨.

وفي سوريا الحقوق السياسية مؤمَّنة رسمياً للمسيحيين، ووفقاً لحجمهم الديمغرافي، لكنها عملياً ليست كذلك بسبب غياب مشاركتهم في القرار السياسي عبر المؤسسات الدستورية. أما حقوقهم الاجتماعية والاقتصادية وحقوق الممارسة الدينية فمحترمة وفق الأصول.

يبقى العراق، شأنه شأن معظم الدول العربية التي بها حجم مسيحي، من ناحية ضيق الحقوق السياسية والاجتماعية. ولكن نظراً لما يجري الآن من خطف وإفراج عن المخطوفين مقابل فدية، تهديدات بالموت، نهب المنازل، قتل رجال دين، تفجير الكنائس، فلم يعد أمام المسيحيين سوى الاختيار بين الذمة والهجرة (مع أنه لا يزال هناك أشخاص أكفاء ومسالمون ومثقفون لدى المسلمين، لكن الثقة المتبادلة أصيبت في الصميم)[٥].

أما مسيحيّو فلسطين فالاحتلال الإسرائيلي لبلادهم والتضييق عليهم جعلهم يهاجرون، وبات عددهم قليلاً في موطن المسيح.

وفي السودان وصل الاضطهاد درجات كبيرة، فلجأوا إلى السلاح خصوصاً بعد عام ١٩٨٣. وفي استفتاء عام ٢٠١١ صوّت ٩٩ في المئة لصالح انفصال الجنوب بأكثريته المسيحية عن الشمال بأكثريته المسلمة، وهي ليست من أصل عربي بل من أصل أفريقي.

وفي الإجمال لم تخرج الدولة العربية الحديثة والمجتمعات العربية الحديثة عن الإطار السائد، فلم تحترم مرجعية المواطنة

---

(٥) هنري تينك في: **النهار** (بيروت)، ١٨/١/٢٠٠٨.

والمساواة والتكافؤ والعدالة وأخذت تضع لهم (حصة) في المجالس التشريعية (مصر والعراق والبحرين) ومجالس الوزراء ووظائف الدولة العليا والمراتب العسكرية والأمنية وغيرهما، وتعتبر أن هذه الحصة هي منّة منها على المسيحيين. وإن اعتماد مرجعية المواطنة والمعايير الأخرى للدولة الحديثة هي الحل الصحيح لإنصاف المواطنين المسيحيين حيث المساواة والتكافؤ واحترام عقائد الآخرين وآرائهم والتعددية الدينية والفكرية، وعندها فقط يمكن الحديث عن العيش المشترك والتعايش والأخوّة.

والسؤال الذي يُطرح هو ما قيمة أدبيات الحوار الإسلامي - المسيحي والكلام عن «العيش المشترك» ووحدة الموقف حيال الاستقلال والسيادة والحرية إذا كان الوجود مهدداً حيال ازدياد غلوّ بعض الفقهاء، فأفتوا مثلاً بعدم مشاركتهم أعيادهم بل بعدم إلقاء السلام عليهم أو حتى ردّ السلام، وغيرها من الفتاوى التي لا علاقة لها بصحيح الدين ولا بحاجات المجتمع، فضلاً عن عديد من سبل التعامل اليومي الذي يعتبرهم قُصَّراً ومنبوذين.

المسيحيون مؤهَّلون لأن ينقلوا إلى العالم صورةً بنّاءةً عن تعايشهم مع المسلمين، ولكنهم لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك إذا لم تكن أوضاعهم في مجتمعاتهم الوطنية أوضاعاً سليمة وبناءة، وهي لا تكون كذلك من دون أن ينعموا بحقوق المواطنة كاملة. والحياة لا تحتمل تعصباً إلا للحياة... إلا للإنسان. والقيم الكبرى، وأكبرها الحرية، ملك للبشرية. والضمان الوحيد للأقليات، سواء في الشرق أو الغرب، هو مشاركة الأكثريات لها في تقديس الحياة وحماية الإنسان.. هذا هو الدين الجامع.

والدين، موضع تقدير واحترام لدى الجميع. والأديان السماوية خاصةً: اليهودية والمسيحية والإسلام - مصدر خير وسعادة للناس في هذه الدنيا وفي الآخرة. وكل استغلال للدين لغير ذلك إساءة للدين نفسه. وقد استغل الدين مرات كثيرة في التاريخ، ولكن التاريخ مليء بإنجازات حضارية كان الدين فيها عوناً على الحضارة والتقدم.

ومن المعروف إن الاستنارة الفكرية ومعرفة سمات الدين الآخر على حقيقته لا تضير الإيمان الذاتي، بل تجعله صافياً صفاء النور، لا معتماً بدخان الجهل الداكن الذي ينقدح منه الشرر وقد تتسبّب منه الحرائق. فإذا كانت المشكلات الطائفية نتعامل معها أحياناً بإنكار وجودها أو التهويل بشأنها، أو الاستخفاف بتاريخها، فإننا نرى أن كل ذلك مرفوض، فالمنطق السليم يقضي بالتعامل السوي مع المشكلة في إطارها الحقيقي، علماً بأن إنكار وجودها والاستخفاف بتأثيرها هو حماقة يدفع الوطن ثمنها من رصيده(*).

سمير عبده

ص. ب، ٩١٤ ـ دمشق

(*) سألت الإذاعة البريطانية مستمعيها في العالم العربي، ومصر على الأخص، عن انتمائهم للوطن أم الدين فجاءت النتيجة ٧٨ في المئة انتماء للدين قبل الوطن، جاء ذلك في صحيفة **الأهرام**، ١٨/٧/٢٠٠٩ (مفيد فوزي).

مدخل

كان الدين في العالم العربي وحتى زمن قريب جداً هو الخط الرئيس الفاصل بين المجموعات وهو بالتالي الحاجز الرئيس الذي يحول دون مجتمع متجانس من أناس متساوين. ومع أن التباين الاجتماعي والاقتصادي قد تعاظم اليوم في المجتمعات العربية إذ هيأت التقانة الحديثة والمال فرصاً عظيمة للكسب وللإنفاق، ومع أن الأمر كذلك، يبقى الدين في حقيقة الأمر الخط الفاصل وتبقى عقيدة الإنسان هي علامته المميزة.

وسجلت السلفيات الدينية، جراء هزيمة النهضة العربية أول انتصار لها. فقد عاش العرب عصر الحداثة الكونية في سياق استهلاكي لا في سياق إبداعي، ولهذا كان من الطبيعي أن ينتشي الغرب بعناصر القوة التي يمتلكها في الاقتصاد والسياسة والثقافة ليشمل العالم كله بردائه، وهذه مسألة طبيعية في جميع الأحوال، وهذه هي العولمة في أحد تجلياتها. وعندما حاول بعض الجماعات التصدي لما اعتبره تهديداً للهوية التاريخية الموروثة لم يجد غير الفكر الديني التعصبي ليلجأ إليه. وهكذا

صارت العودة إلى الأصول ضرباً من ضروب الدفاع الذاتي عن الهوية والثقافة والثوابت نفسها.

ولعبت الدولة العربية الحديثة، من خلال تعسُّفها واستبدادها، دوراً مهماً في «تجذير» سوسيولوجيا الهيمنة الدينية، وبفضلها تحولت هذه الأخيرة إلى ثقافة شعبية وأنماط سلوكية، نسجت أثواباً كثيرة من القدسية جرى إلباسها للعديد من الأفكار والاجتهادات الفردية التي بانت بمثابة مرجعية يجري الهروب إليها أوقات المحن والأزمات، وما أكثرها الآن. وجرى غرسها في بنية المجتمع العربي، إلى درجة يصعب محوها من ذاكرة الأمة من دون أن يتم تغليب وعيها بشكل عنيف.

وقد شكّلت سوسيولوجيا الهيمنة الدينية، ولا تزال، سداً منيعاً أمام جميع محاولات الخلاص العقلاني التي أجريت تحت مسميات مختلفة بدءاً من مشاريع النهضة مروراً بكلاسيكيات الفكر الليبرالي على أيدي طه حسين وأحمد لطفي السيد، وانتهاء بالإسلاميين التجديديين.

وأول من عمل على فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي كان محمد علي باشا الذي عمل على منع رجال الدين من التدخل بشؤون الدولة، حتى أنه قام هو بتعيين شيخ الأزهر، وهو تقليد لا يزال حتى الآن موجوداً في مصر.

وقد نجح محمد علي باشا نجاحاً كبيراً في فصل الدين عن الدولة، وأناط مهامّ تطوير المجتمع بالمثقفين التحديثيين، فعمل على إرسال بعثات تعليمية إلى أوروبا من أشخاص ينتمون إلى

طوائف وقوميات متعددة. وأناط بهؤلاء فتح المدارس وإرساء أسس التعليم الحديث.

إن مبدأ انفصال الدين الإسلامي الروحي عن الزمني وجد ميدانه الرحب لدى قافلة الإسلاميين الإصلاحيين في القرن التاسع عشر، ومن هؤلاء الطهطاوي والتونسي والشيخ محمد عبده الذي كان من أوائل القائلين بفصل الدين عن السياسة، فهو يطرح المسألة انطلاقاً من أن المسلمين يتلقون دينهم من القرآن والسنة من دون أي حاجة إلى سلطة دينية وسيطة بينهم وبين ربهم، الأمر الذي يجعل المؤسسات الدينية من إفتاء ورجال دين حالة اصطناعية ليس لديها أية سلطة على إيمان الأفراد، ليصل إلى القول بأن تحديد السلطة السياسية منوط بإرادة المواطنين وعلى قاعدة الشورى وليس نتيجة حق إلهي، خلافاً لما هي الحال عند المسيحيين.

ولو نظرنا إلى النهضة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر سنلمس الدور التنويري الذي قام به المسيحيون في هذه النهضة ومناداتهم بالمواطنية والعلمانية وحقوق الإنسان والمرأة. فمن هؤلاء فرانسيس مراش الذي كان أول المنادين بالدولة المدنية العقدية الحديثة، وبالتقدم السياسي والاجتماعي وفصل السياسي عن الديني، وبالحرية الفكرية والسياسية والاجتماعية.

كما إن بطرس البستاني كان من أول دعاة القومية العربية، ونجيب عازوري من أول دعاة الوحدة العربية وأول من نبه إلى الخطر الصهيوني في الفكر العربي، وغيرهم.

أولاً: مسيحيّو التنوير

إن المسيحيين العرب هم في طليعة رواد الحركة القومية، وإسهامهم في إثراء الفكر العربي أمر لا يحتاج إلى إثبات، كما إن مشاركتهم في كل قضاياه لا تحتاج هي الأخرى إلى دليل جديد، ويكفي أن نتذكر أن الأغلب الأعم من المسيحيين العرب وقف في صفوف أمته مدافعاً عن شخصيتها متمسكاً بهويتها أمام كل أنواع الغزو الخارجي ـ مغولياً أم صليبياً أم بريطانياً أم فرنسياً أم إيطالياً ـ وعندما بدأت الهجمة الصهيونية فإن المسيحيين العرب كانوا دائماً في الصفوف الأولى حتى إن عدداً من فصائل المقاومة الفلسطينية، كان المسيحيون الفلسطينيون هم قيادتها التاريخية وأداتها التنفيذية، كما إن أهم حزبين عقائديين وجدا في سوريا كان زعيماهما من الطائفة المسيحية: أنطون سعادة وميشيل عفلق.

وممن أسس لفكرة القومية العربية عدد كبير من المسيحيين العرب، وأبرزهم ناصيف اليازجي وإبراهيم اليازجي وبطرس البستاني وسليمان البستاني وجبر ضومط وفرح أنطون وأديب إسحق وفرانسيس مراش وأحمد فارس الشدياق ونجيب عازوري وغيرهم الكثير[1].

كما إن المسيحيين العرب هم الذين أسهموا الإسهام الكبير في العصر الذهبي للثقافة العربية، فنقلوا علوم اليونان وحكمتهم

---

(١) فدوى أحمد محمود نصيرات، «المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠ ـ ١٩١٨)،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ٣٦٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩)، ص ٢٤.

إلى العربية، واشتهر منهم، كما هو معروف للجميع إسحق بن حنين وابنه حنين بن إسحق وابن البطريق وقسطا بن لوقا وثابت ابن قُرَّة ويعقوب بن إسحق الكندي ويوحنا بن ماسويه وابن بختيشوع. وهؤلاء يتوزعون في معتقدهم ما بين النساطرة (أتباع نسطوريوس الأنطاكي الذين كان يقول ببشرية يسوع المسيح)، والسريان الذين قبلوا عقيدة الطبيعة الواحدة (المونوفيزية). لقد أصاب المسيحيون العرب ما أصاب المسلمين العرب من انحدار في عصر الانحطاط الذي بدأ مع سقوط بغداد على أيدي المغول في سنة ١٢٥٨م، ومع ظهور عصر النهضة العربية الحديث كان للعرب المسيحيين فيه القدح المعلّى، والشأن الكبير جداً، ولا سيما في الصحافة والفكر والأدب والشعر والمعاجم.

إن أول صحيفة عربية ظهرت في الآستانة في سنة ١٨٥٥ أصدرها المسيحي رزق الله حسون الحلبي، وأول صحيفة عربية ظهرت في بيروت كانت **حديقة الأخبار** أصدرها خليل الخوري من الشويفات في لبنان، وأول صحيفة عربية في المهجر الأمريكي كانت **كوكب أميركا** التي أصدرها المسيحيان الدمشقيان إبراهيم ونجيب عربيلي[2].

وعمل المسيحيون العرب ابتداءً من عام ١٨٧٥ على إنشاء الجمعيات التي تهدف إلى نشر الثقافة العربية والتمسك باللغة العربية والتربية الوطنية ومن هذه الجمعيات:

١ ـ جمعية بيروت السرية (١٨٧٥).

---

(٢) **السفير** (بيروت)، ٥/١١/٢٠٠٨.

٢ ـ جمعية الحزب الوطني (١٨٧٨).

٣ ـ جمعية حفظ حقوق الملَّة العربية (١٨٨١) بيروت.

٤ ـ الجمعية الوطنية العربية (١٨٩٥) باريس.

٥ ـ جمعية الشورى العثمانية (١٨٩٧) القاهرة.

٦ ـ جمعية جامعة الوطن العربي (١٩٠٤).

٧ ـ جمعية النهضة العربية (١٩٠٦) إسطنبول.

٨ ـ جمعية النشأة التهذيبية (١٩٠٧) حلب.

٩ ـ جمعية الإخاء العربي العثماني (١٩٠٨).

١٠ ـ العصبة العثمانية (١٩٠٨) باريس.

١١ ـ الجمعية المركزية السورية (١٩٠٨).

١٢ ـ المنتدى العربي (١٩٠٩).

١٣ ـ الجمعية القحطانية (١٩٠٩) إسطنبول.

١٤ ـ جمعية النهضة اللبنانية (١٩٠٩) بيروت.

١٥ ـ الجمعية العربية الفتاة (١٩٠٩) باريس.

١٦ ـ جمعية العلم الأخضر (١٩١٢) الآستانة.

١٧ ـ حزب اللامركزية الإدارية العثماني (١٩١٢) القاهرة.

١٨ ـ الجمعية الإصلاحية البيروتية (١٩١٢) بيروت.

١٩ ـ جمعية العهد (١٩١٣).

وكان موقف المسيحيين العرب من الثورة العربية شأن موقف المسلمين العرب، وذلك لأن الجمعيات العربية التي مهدت الطريق إلى الثورة ضمت في عضويتها المسلم والمسيحي معاً، والقرارات التي صدرت عنها شارك في اتخاذها المسلم والمسيحي معاً.

ومن الأسماء التي شاركت في الثورة أمين يزبك، إميل الخوري، فريد الخازن، سعيد عمون، فؤاد سليم، نعيم الخوري، خليل السكاكيني، نعمان ثابت، أمين معلوف. وكان ذلك إما من خلال الأعمال العسكرية أو القيام بأعمال الترجمة، وتشكيل اللجان من أجل الدعاية للثورة في الخارج.

إن العروبة لا تتناقض والإسلام، بل إن العروبة جزء من الإسلام. كما إن الانفصال عن العروبة ومناقضة الإسلام كفيلان بنهاية المسيحيين العرب. فالإسلام ليس ديناً فقط، بل هو واحد من بين أهم عناصر الثقافة العربية، وفي مقدمة عناصر الحضارة الإسلامية.

ثانياً: القومية تحتضن الفوارق الدينية

لم تعرف الحركة القومية منذ نشأتها الفوارق الدينية، ونذكر بأن الرواد الأوائل لها كانوا من المسلمين وغير المسلمين على حد سواء، وهو ما يُعَدُّ طعناً مباشراً في الادعاء الذي يرى أنه لا عروبة بغير الإسلام، فحتى الحضارة العربية الإسلامية نفسها هي مكوِّن مشترك من جهود إسلامية ومسيحية، بل ويهودية أيضاً، لذلك فإننا نظن عن يقين أن العروبة سبيكة مستقلة انصهرت فيها الثقافات والعصبيات والقبليات، بل الديانات أيضاً، وربما

انفردت العروبة عن غيرها من القوميات بأنها ضمَّت أصولاً عرقية مختلفة من عرب أقحاح، إلى آشوريين وبابليين، إلى روم وفينيقيين، إلى فراعنة وأصول سوداء وأعراق بيضاء، وهي خليط صنعه التاريخ وحافظت عليه الجغرافيا. والذين يقولون بأن الإسلام هو الذي حمل العروبة، يستدلون على ذلك بأن هناك أمماً قبلت الإسلام ديناً ولم تستوعب العروبة هوية، بل ظلت على أصولها الثقافية من دون تغيير، والإمبراطورية الفارسية هي خير دليل على ذلك. ولكن لدينا على الجانب الآخر من يرون أن العروبة هي التي حملت الإسلام، فالقرآن نزل بلسان عربي، كما إنه لولا فتوحات العرب الأوائل ما دخل الإسلام ومعه العروبة إلى أقطار أخرى كبلاد الشام ومصر وغيرهما، وسيظل الجدل والحوار حول هذه النقطة دائرين لسنوات طويلة ما دام هناك (متأسلمون) و(عربيون) يدافع كل منهما عن وجهة نظره أمام الآخر. وهنا يجب أن نتذكر أنه مثلما أن هناك مئات الملايين من المسلمين غير العرب، فإن هناك أيضاً بضعة ملايين من العرب غير المسلمين تمتد انتماءاتهم العربية إلى ما قبل الإسلام، حين سكنت القبائل العربية المسيحية وسط الجزيرة العربية وشمالها وصولاً إلى بلاد الروم، وامتد وجودها كذلك شرقاً إلى الحدود مع الإمبراطورية الفارسية.

إن العرب المسيحيين بما قدَّموه عبر تاريخهم كان يعني لهم ذلك الحداثة في مفهومهم، ولكنهم باتوا يشعرون اليوم أن محاولات الحداثة التي أسهموا فيها إسهامات كبيرة لم تعد تنفع في إدخالهم صميم الأمة العربية، ولم تعد تُجدي محاولات إقامة الدولة العصرية في إعطائهم حقهم في الحرية والاستقرار،

أي حقهم في المواطنية على قدم وساق مع إخوتهم المسلمين، ولم تفلح أوراق اعتمادهم العربية في إثبات جدارتهم أو إزالة الفوارق والغبن الحاصل في حقهم، بل ظلت الحدود الفاصلة راسخة والمسافة شاسعة تزيد في بعدها واتساعها قوانين وأعراف وتقاليد تشير كلها إلى أنهم أهل ذمة وأن لحريتهم حدوداً لا يمكن تخطيها، وأن عليهم وباستمرار الصمت في الدفاع عن كرامتهم كمواطنين، لذلك آثر بعضهم السكوت، وقرر البعض الآخر الرحيل والسفر وبقيت قلة منهم تعاند القدر والأيام، تجاهر بما توفَّر لديها من إمكانات متاحة للفت نظر الجميع بأنها جزء من جسد هذه المنطقة وقوة ثقافية وإنسانية تعمل لخير العالم العربي رغم ما باتت تتعرض له هنا وهناك.

الفصل الأول

الحراك الوظيفي والتجاري للمسيحيين في العهود الإسلامية

فقد المسيحيون في الوقت الحالي الكثير من الصفات والمميزات التي تمتعوا بها لآلاف السنين من خلال المهن التي امتهنوها، وبقيت شبه محصورةً عليهم طوال هذه المدة الزمنية. والآن باتت هذه المهن مشاعاً وفقد الدور الحيوي الذي ناله المسيحيون منها، وبات العمل في هذه المهن ليس حصراً بالمسيحيين كما في السابق نتيجة العلم والمعرفة والعولمة، وحتى تأميم المدارس المسيحية في بعض الأقطار العربية التي كان يرتادها معظم أهل الكتاب ساعد في ذلك، كما إن العلم الحديث والتكنولوجيا كادا يقضيان على الصناعات التقليدية وغير ذلك.

ويمكننا تخيل هذا الأمر في أن المسيحيين كانوا من أهل المدن، وبسبب احتكاكهم بحاكميهم من الرومان وغيرهم أخذوا وأعطوا من مهنهم فكان أن شكلت طبقة حرفية على مدى

سنوات طوال توارثها الأبناء والأحفاد مما أعطاها مهنية عالية.

وهذا غير متوافر لأفراد القبائل العربية التي يكره أفرادها العمل اليدوي، وما زال ذلك سارياً إلى حد بعيد في بعض المناطق إلى الوقت الحالي.

أولاً: الحراك الوظيفي

إذا عدنا إلى التاريخ نرى أنه في بداية نشوء الخلافة الإسلامية وبعد توسعها الكبير والسريع خلال القرن الأول للهجرة، بقي المسلمون يؤلفون أقلية ضئيلة نسبة إلى شعوب بلاد الفتح. هذه الحال فرضت عليهم أن يتركوا بين أيدي هذه الشعوب أكثر أعمال القطاع الإداري والزراعي والصناعي والتجاري. ومن هنا كان السكان الأصليون للبلاد المفتوحة، وجلّهم من أهل الكتاب، يمثلون عناصر الإنتاج الهامة في المجتمع ويمسكون بكل القوى المنتجة في البلدان الخاضعة لسلطة المسلمين. هذا الوضع استمر مزدهراً لقرون عدة من الزمن بسبب ظروف اجتماعية واقتصادية هامة وبشكل جعل قوة الذمي الإنتاجية تبدو ضرورة معيشية للمسلمين وبالتالي ضرورة أساسية لخزينتهم (بيت المال) وإدارتهم الحكومية. وكان أهل الذمة (سكان البلاد الأصليون) في بدايات الفتح الإسلامي، ولأسباب سياسية وعسكرية، يؤلفون العناصر المنتجة في المجتمع، لأن جميع قوى الإنتاج كانت بين أيديهم ولم يكن أحد مستعداً للحلول محلهم في هذا المجال. إنهم المزارعون الذين يدفعون ضريبة الأرض لبيت المال ويقدمون للشعب منتجاتهم الزراعية، والتجار الذين يشترون ويبيعون أهم

الإنتاج، وأهل المهن الحرة، والصناع الذين يمارسون المهن الأكثر ربحاً وفائدة.

أُخذت هذه الإنتاجية بعين الاعتبار من قبل الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب عندما توجّه إلى المسلمين طالباً احترام حقوق أهل الذمة مبرراً هذا الطلب بكونهم يتمتعون بحماية ذمة رسول الله ويقدمون مادة العيش لعائلات المسلمين. هذا الوضع العام هيّأ لهم بالإضافة إلى الثروة قوة ومركزاً هاماً محترماً في المجتمع الإسلامي. لقد انصرف أهل الذمة إلى تعاطي المهن وأنواع التجارة الأكثر فائدة مالية وربحاً. وتظهر أحداث التاريخ أنهم في جميع العصور، تمكنوا من الاحتفاظ بتجاربهم الصناعية والفنية وبالمراكز المالية الكبرى[١].

وقد كانت ظاهرة العدد الكبير من الموظفين الذميين ووصول بعضهم إلى أعلى المراكز الإدارية في الدولة، كانت بمثابة دليل على مشاركتهم إلى حدّ ما في حياة البلاد السياسية. ومع كل ذلك لا يمكن التقليل من الأهمية والقوة اللتين تمتع بهما سائر إخوانهم في الدين، سواء في القطاعين العام والخاص من جراء المساعدة التي كان هؤلاء الموظفون يقدمونها لهم بحكم وجودهم في السلطة. ولقد أسهب بعض المؤرخين القدماء والمعاصرين في الحديث عن الخدمات الكبرى التي كانت تُقدَّم سواء في القطاع العام او القطاع الاقتصادي أو الاجتماعي.

(١) جاك تاجر، **أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي إلى عام ١٩٢٢** (القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٦١).

وأصبح معظم صغار الموظفين والكتّاب في العصر الأموي (٦٦١ ـ ٧٥٠م) من أهل الذمة، وبعض هؤلاء وصلوا إلى أعلى مراكز الإدارة، فوالد يوحنا الدمشقي أصبح وزير مالية مؤسس الأسرة الأموية الحاكمة معاوية بن أبي سفيان، واستمر كذلك في عهد خلفائه الأربعة. أما ابنه يوحنا الدمشقي المشار إليه الذي نشأ في البلاط الأموي كنديم ليزيد بن معاوية فقد تابع مسيرة والده وعمله.

ولم يكن مستغرباً كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الشام، والشكوى من تحكيم أهل الذمة في متاع المسلمين وأموالهم شكوى قديمة. ويحكى عن عمر بن خطاب أنه لما عرف أن لأبي موسى الأشعري كاتباً نصرانياً ضرب فخذه، وقال: ألا اتخذت رجلاً حنيفاً، وكان عمر أيضاً يأبى أن يتخذ الكتّاب من النصارى أو اليهود. وقد قُلِّد ديوان جيش المسلمين لرجل نصراني مرتين في أثناء القرن الثالث، فوجه اللوم للوزير لأنه «جعل أنصار الدين وحماة البيضة يقبّلون يديه ويمتثلون أمره».

وحين أراد المقتدر أن يستوزر الحسين بن القاسم عام ٣١٩هـ/ ٩٣١م، راسله في أن يجتهد في إصلاح أعدائه، فابتدأ ببني رائق، فكان يمضي إلى كاتبهم النصراني ويضمن له الضمانات، ثم فعل ذلك بأصطفن بن يعقوب كاتب مؤنس، وقال له: «إن تقلدت الوزارة فأنت قلدتنيها» وكذلك فعل بغير هؤلاء من كتّاب النصارى. وكان الحسين بن القاسم يسعى دهره في طلب الوزارة، وكان يتقرب إلى النصارى الكتّاب بأن يقول

لهم: «إن أهلي منكم، وأجدادي من كباركم، وإن صليباً سقط من يد عبيد الله بن سليمان، جدّي، في أيام المعتضد، فلما رآه الناس قال: هذا شيء تتبرك به عجائزنا، فتجعله في ثيابنا من حيث لا نعلم» تقرباً إليهم بهذا وشبهه.

ولقد كان تقدير الوزير صحيحاً، ففي عهد المقتدر نفسه، وهو الذي أراد طرح النصارى عن المناصب العامة، تقلد هذا الرجل الذي كان يتقرب إلى النصارى ويتملقهم، منصب الوزارة. وإلى جانب ما ذكرنا نجد أن رئيس المتآمرين على مؤنس المظفر كان مفلحاً الأسود الخادم، وكان الأمر كله، كما يقول غريب، لهذا الخادم ولكاتبه النصراني بشر بن عبد الله، وكان بشر هذا محبوباً. وفي عام ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م مات أصطفن بن يعقوب النصراني صاحب بيت مال الخاصة. وكذلك ابتدأ علي ابن بويه بأن اتخذ له كاتباً نصرانياً من أهل الري. ولما خرج الوزير عن الدولة إلى البصرة عام ٣٥٧هـ/ ٩٦٧م استخلف أبا العلاء صاعد بن ثابت النصراني بالحضرة. وكذلك كان للخليفة الطائع (٣٦٣ ـ ٣٨١هـ/ ٩٧٣ ـ ٩٩١م) كاتب نصراني. وفي النصف الثاني من القرن الرابع، اتخذ كل من عضد الدولة (المتوفى عام ٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) في بغداد والخليفة العزيز في القاهرة وزيراً نصرانياً. وقد استأذن نصر بن هارون وزير عضد الدولة سيده في عمارة البِيَع والديرة وفي إطلاق المال لفقراء النصارى فأذن له. وقد أفتى بعض فقهاء الإسلام الكبار بأنه يجوز أن يكون وزير التنفيذ لا وزير التفويض من أهل الذمة. والمقصود بوزير التنفيذ أنه لا يباشر الحكم ولا يقلد العمال ولا يدير الجيش، أما وزير التفويض فهو الذي يفوِّض السلطان إليه

تدبير المملكة برأيه، وهو يشارك السلطان في حكمه، وليس وزير التنفيذ إلا سفيراً بين السلطان والرعية.

وقد ولّى المأمون على مدينة بُورة بمصر عاملاً مسيحياً، فكان إذا جاء يوم الجمعة لبس السواد وتقلد بالسيف والمنطقة، وركب برذوناً وقدّامه أصحابه، فإذا وافى باب المسجد وقف، ودخل خليفته، وكان مسلماً يصلي بالناس ويخطب للخليفة، ثم يخرج إليه. وكان لخمارويه وزير نصراني فاجتاز يوماً راكباً فتعرض له بنان الحمال الصوفي وأنزله عن دابته، وقال له: لا تركب الخيل، فأمر خمارويه أن يؤخذ بنان ويطرح بين يدي سبع، فطرح وبقي ليلته، فلما جاء الصباح وجدوا بناناً قاعداً مستقبلاً للقبلة، والسبع بين يديه. وفي عام ٣٨٩هـ/ ٩٩٩م، توفي القاضي محمد بن النعمان، فوجد عليه مال من أموال اليتامى وغيرهم، فأرسل كاتب نصراني يُسمى فهداً، فاحتاط على القاضي وشرع في تغريم الشهود الذين كان القاضي أودع عندهم الأموال، وألزم ابن القاضي ببيع ما خلفه أبوه للوفاء بالودائع[٢].

وفي القرن الثالث الهجري كان من النصارى (أطباء الأشراف والعطّارون والصيارفة) في حين أنك (لا تجد اليهودي إلا صباغاً أو دباغاً أو حجَّاماً أوقصَّاباً أو شعّاباً)[٣].

---

(٢) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **ثلاث رسائل**، سعى في نشره يوشع فنكل، ط ٢ (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢).

ثانياً: الحراك التجاري

أدى عزوف المسلمين الأوائل عن تعاطي الكثير من المهن إلى تكوين حالة اقتصادية ملائمة لأهل الكتاب. فقد كان التنظيم المجتمعي للمسيحيين يوفر نوعاً من الحماية ويحافظ على وحدته بفضل تكاتف الجماعة المحلية. وكان من دلائل الطريقة المعيشية المنعزلة للمسيحيين أنهم كانوا يميلون إلى احتلال مراكز هامة في بلاط بعض الحكام أو في إدارتهم. في مصر أيام الفاطميين والأيوبيين والمماليك، كان الموظفون الأقباط ذوي أهمية في دوائر المالية. الطب كان مهنة برز فيها اليهود، وأطباء البلاط اليهود كان لهم نفوذ كبير. وعندما كان المسيحي أو اليهودي يعتنق الإسلام، كان باستطاعته أن يبلغ مراكز أعلى، بعض هؤلاء أصبحوا رؤساء وزارة وكانوا أصحاب سلطة فعلية.

لقد حُصرت جميع نشاطات المسيحيين في نطاق بعض المجالات التجارية والصناعية والمهنية، فأدى ذلك إلى خلق مهارات هامة بسبب التجارب المتواصلة. وفي المنزل نفسه كان الابن في الغالب، يحتل مكان أبيه وتصبح صفات الأب المهنية المكتسبة وراثية ومستمرة، وهو ما نلاحظه في بعض المهن.

ولم يكن مجال التخصص قليلاً، بل كان يشمل مهناً تتطلب دراسة علمية واسعة وأخرى تحتاج إلى الكثير من الممارسة بالإضافة إلى نوع من التقنية.

أما **الأولى** فكانت تشمل مهن الطب والهندسة والترجمة.

والثانية كانت تسمى مهن الجهباذ، أي الإدارة المالية، والصياغة والتجارة والصيرفة. وهكذا كانت المهارات المهنية المكتسبة تشمل مجالات عمل شديدة الاختلاف كالصناعة وفن العمارة والزراعة وغيرها.

إن ممارسة هذه المهن كانت تتطلب تخصصاً علمياً يستدعي تكاليف باهظة في ذلك الزمن ـ كالطب والترجمة والهندسة. ولقد كان ذلك بتأثير عاملين ساهما في إنشاء هذه الحال وهما حالة الغنى التي توافرت لطبقة كبيرة من أهل الذمة، والإلمام باللغات الأجنبية الذي لم يكن متوافراً للمسلمين. وقد أدت هذه الحال إلى أن تكون بعض المهن المشار إليها، حكراً عليهم في بعض الفترات. ومما يشابه هذا الوضع مع بعض الاستثناءات، يمكن أن نذكر بعض المهن التي تستدعي نوعاً من الاختصاص الصناعي كالصياغة[٤].

وساعد على وضع الكتابة في هذا المجال عاملان:

أحدهما يمثله تمكّن أهل الذمة من اللغات الأجنبية التي يتكلّمها أبناء البلدان المجاورة للبلاد الإسلامية.

أما العامل **الثاني** فنشأ عن العلاقة الدينية بينهم وبين سكان تلك البلاد الذين تجمع بينهم وبين أهل الكتاب وحدة الدين، وذلك ما كان يدفع بهؤلاء الأجانب إلى مساعدة أبناء دينهم في الديار الإسلامية في أمور التجارة الدولية التي كان تعاطيها من

---

(٤) علي حسين خربوطلي، **الإسلام وأهل الذمة** (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩)، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

الصعوبة بمكان على المسلمين نظراً لعدم إلمامهم باللغات الأجنبية. بالإضافة إلى ذلك بقيت تجارة الخمرة محظورة على المسلمين ومباحة لأهل الكتاب. ولهذه الأسباب أصبحت وقفاً على هؤلاء في غياب أية منافسة ممكنة للمسلمين. من هذا المنطلق اتجهت سياسة الحاكمين التي تحكمها في الغالب مصالح بيت المال، بدافع من ضرورة إشباع حاجاته المالية عن طريق تشجيع أعمال الصرف وتجارة المال والعملة بشكل مباشر، علماً بأن هذه الأعمال وتلك التجارة تستلزم تعاطي الربا[٥].

ثالثاً: مهن أخرى للمسيحيين

أدت حالة الانحطاط والضعف والتخلف الشامل الذي وصلت إليه السلطنة العثمانية في القرن الثامن عشر، إلى دفع السلطنة إلى الاستعانة بالخارج، الأوروبي، للقيام بحركة التحديث الشاملة، وكانت (تنظيمات) سبباً مباشراً في إدخال ما سمي بنظام (الامتيازات) الذي حصلت عليه القوى الأوروبية الرأسمالية في نهاية القرن الثامن عشر، وكان المقدمة للقضاء على وحدة واستقلال السلطنة العثمانية[٦].

وأثناء حكم محمد علي باشا لمصر، ووفقاً للالتزامات المالية التي وضع نفسه أمامها، كان لا بد من إدارة مالية حازمة

---

(٥) حسن الزين، **الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني** (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨)، ص ٢٢٠.

(٦) يحيى زيدو، **الديني والسياسي في الفكر العربي الحديث** (دمشق: دار التكوين، ٢٠٠٦)، ص ١٨.

يمكنها أن تغطي متطلباته بكل سرعة ودقة، وتأسست هذه الإدارة وأمسك بزمامها حنا بحري (وهو مسيحي حمصي الأصل حضر إلى مصر مع إخوته عندما لجأ إليها يوسف باشا كنج حيث كانوا من أتباعه، وقد أعجب محمد علي بمقدرته ومرونته فقرّبه إليه واعتمد عليه) الذي لقب «مدير عموم حسابات ولايات بر الشام»، فكان بمثابة وزير للمالية، وله في الإخلاص والوفاء خلفية، وفي المهارة تجارب وفي الذكاء والبداهة ما لا يُشهَد لغيره، فأصبح أهلاً لهذا المنصب وموضع ثقة من القيادة المصرية التي كرّمته ولم تبخل عليه، فأعطته المكانة والهيبة والتقدير والمكافأة وفوّضته في «سن النظامات لحكومة سوريا على النمط الحديث»(٧).

ومما لوحظ في ذلك الوقت أن غالبية العاملين في شؤون الحسابات كانوا مسيحيين وذلك لدرايتهم بهذا الفن.

وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر اكتسبت الطائفتان المسيحية واليهودية تمثيلاً أكثر عدلاً في الإدارة المحلية. وتزايد نشاط زعمائهما في الحكومة، واحتلوا مقاعد لهم في أهم مجلسين محليين: مجلس الولاية ومجلس اللواء. وصارت لهم عضويتهم كذلك في المجلس البلدي وخدموا كقضاة في المحكمة التجارية ومحكمة الاستئناف ومحكمة الأمور المستعجلة.

وعلى سبيل المثال، كان في العام ١٨٧١ كل من عجمي

---

(٧) لطيفة محمد سالم، **الحكم المصري في الشام ١٨٣١ ـ ١٨٤١**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، ص ١٠٨.

اسبر وجبران نجري عضوين في المجلس الإداري للولاية. وكان حنا شلهوب وأنطون سليم عضوين في مجلس اللواء. وفي العام ١٨٧٨، كان موسى قدسي وموسى ليبنادو عضوين في مكتب ضرائب الأملاك. وكان جورجي شلهوب قاضياً في محكمة الاستئناف، وكان روفائيل شامية عضواً في محكمة الأمور المستعجلة. وكان عبد الله شاكوش وروفائيل عكراوي قاضيين في المحكمة التجارية. وفي العام ١٨٨٤، كان خليل بك قدسي عضواً في لجنة الأشغال العامة وعضواً في غرفة الزراعة. وكان ابن عمه موسى عضواً في مكتب ضرائب الأملاك، ومعه فيه موسى ليزبونا. وكان إبراهيم عيسى واسبر سباع قاضيين في محكمة الاستئناف. وكان سليم شاوي قاضياً في المحكمة التجارية. وفي العام ١٨٩٢ كان مجلس إدارة الولاية يضم سليم أيوب وجبران اسبر ومائير ليزبونا. وكان في محكمة الاستئناف أربعة قضاة مسيحيين هم: ميخائيل صديح وسليم شاوي ونعمان أبو شعر وجورجي شلهوب. وضمت المحكمة التجارية يحيى ليبنادو وروفائيل عكراوي، كما ضمت محكمة الأمور المستعجلة ملحم أبو حمد وروفائيل شامية.

وتمثل كذلك أفراد الطائفتين المسيحية واليهودية في مجلس التعليم وضرائب الممتلكات وفي غرفتي التجارة والزراعة. وإن منحوا الحماية السياسية والتجارية تحت أجنحة العديد من القنصليات الأوروبية، فإن بعض زعمائهم عملوا تراجمة، وحتى قناصل.

ومن القناصل الفخريين في سوريا يعتبر إلياس عبده القدسي (١٨٥٠ ـ ١٩٢٦) من القناصل الذين مثلوا أكثر من بلد في

سوريا، فقد كان قنصلاً فخرياً لليونان ثم للنمسا والمجر ثم لهولندا وبلجيكا ثم للبرتغال بدمشق منذ عام ١٨٨٨ إلى قبل وفاته. وكان يتقن اللغتين الفرنسية واليونانية القديمة والحديثة. وأدار مدرسة «الآسية» لمدة تزيد عن ثلاث وثلاثين سنة متواصلة، وكان عضواً في المجمع العلمي العربي.

وعلى سبيل المثال، في العام ١٨٨٤ كان سليم مشاقّة وهو زعيم علماني في الطائفة البروتستانتية يعمل ترجماناً للسفارة البريطانية. وفي الوقت نفسه كان له ابنا عمّين، هما عبد الله وخليل قدسي، يعملان ترجمانين في سفارتي هولندا وبلجيكا على التوالي. وفي العام ١٨٩٠ كان ناصيف مشاقة، ابن عم سليم، قنصلاً أمريكياً في دمشق. وكان بشارة أصفر، أغنى رجل أعمال ومقرض للمال بين كاثوليكيّي دمشق ترجماناً في السفارة الألمانية. وكان يوسف سباع، الزعيم العلماني في الطائفة الأرثوذكسية الروسية في باب توما، يعمل ترجماناً في القنصلية الروسية. وكان خليل غناجة، وهو تاجر مقرض للمال كاثوليكي ثري آخر، أحد تراجمة القنصلية الفرنسية.

وفي ذلك الوقت، ونتيجة لزيادة الأمن وحرية الحركة، فقد تمكن زعماء هذه الأقليات من استخدام مواقعهم في الإدارة المحلية وروابطهم المالية والتجارية مع أوروبا لإقامة قاعدة صلبة للثروة والنفوذ. وتعززت قوتهم الفعلية عندما أصبحوا يشكّلون الطبقة التجارية المتفوقة في دمشق. وكتجار، قاموا باستيراد السلع الفخمة والمنسوجات الأوروبية ولعبوا دوراً حيوياً في الامتصاص التدريجي لاقتصاد الولاية وإلحاقه بذلك

الأوروبي. وسيطر هؤلاء أيضاً، كمقرضين للمال وكمصرفيين، على تدفق السيولة المالية في المدينة والريف وأنشأوا روابط اقتصادية قوية مع طبقة ملاك الأراضي المسلمين الغائبين عن أراضيهم بتوفيرهم رأس المال اللازم لتموين شرائهم للأراضي ومشاريع الإسكان الخاصة بهم. والواقع أن عائلتين مسيحيتين هما القدسي والدمشقية، جمعتا بين المنصب الإداري ورأس المال التجاري في شراء عقارات واسعة وكانت النتيجة أن انضمت هاتان العائلتان في نهاية القرن التاسع عشر إلى نادي عائلات كبار الملاك في دمشق[٨].

ويُستخلَص أن المسيحيين واليهود كان لهم دور مميز في اتقان أساليب الغرب في الصناعة والتجارة والمالية والبنوك والإقراض بالفائدة وغيرها، الأمر الذي زاد في تفوُّقهم الاجتماعي.. وساهمت الإرساليات في تفوقهم الثقافي أيضاً. وهذا الوضع كان ينعكس بشكل حادّ على الأكثرية المسلمة التي باتت تنظر إلى الأقليات الطائفية بعين الحذر والريبة وترى فيها ركائز للاستعمار الغربي[٩].

وعلينا أن لا ننسى أن الضرائب التي كان يدفعها أهل الكتاب كانت تؤلف القسم الأكبر والأهم من موارد خزينة الدولة أي (بيت المال). ومن هنا يبدو أن مصلحة بيت المال

(٨) فيليب خوري، **أعيان المدن والقومية العربية**، ترجمة عفيف رزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٣)، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٩) مسعود ضاهر، **الدولة والمجتمع في المشرق العربي ١٨٤٠ ـ ١٩٩٠** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩١)، ص ٣٨.

وحاجاته تفسر إلى حد بعيد الأهمية الفائقة، والمتصاعدة باستمرار، المعطاة لموضوع الضريبة التي يدفعها النصارى واليهود والتأثير الكبير الذي أحدثته هذه الأهمية لجهة أوضاعهم القانونية(*).

(*) للتذكير كان أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق لسنة ١٩٥٠ (٥١) عضواً بينهم ١٢ من المسيحيين. انظر: **المشرق** (بيروت)، السنة ٤٣ (آب/ أغسطس ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٩)، ص ٦٢١.

الفصل الثاني

الأخوة المسيحية ـ الإسلامية

يقصد ببلاد الشام، سوريا الطبيعية، كما كانت تسمى سابقاً، والذي نعنيه هنا الكنيسة التي لم تقف مكتوفة اليدين تجاه الأحداث التاريخية، بل اعتمدت هيكلية إدارية تتناسب مع التقسيمات الإدارية التي اعتمدتها السلطات السياسية إبّان الحكم الروماني، فأنشأت خمسة كراسي كنسية هي: كنيسة روما، وكنيسة القسطنطينية، وكنيسة الإسكندرية، وكنيسة أورشليم ـ القدس، وكنيسة أنطاكية، ونتوقف عند هاتين الأخيرتين لأنهما بقيتا مباشرة في سوريا القديمة.

كانت أول كنيسة أنشئت بعد المسيح سنة ٣٤ ميلادية في أورشليم ـ القدس، ولقبت بأم الكنائس. وكانت هذه الكنيسة في بداية الأمر تحت إدارة الرسل بأجمعهم، غير أن هؤلاء ما لبثوا أن تفرقوا في العالم للتبشير بعد استفانوس أول الشهداء، فبقي أحدهم، وهو يعقوب الصغير ابن حلفى، أسقفاً لأورشليم وحده، وكان يساعده في إدارة شؤون الكنيسة جمهور من

الشيوخ، أي الكهنة، وسبعة من الخدام الشمامسة وظل في خدمتها ٢٨ سنة إلى أن استُشهد، إذ طرحه اليهود من أعلى جناح الهيكل إلى أسفل ففاضت روحه وهو يصلي من أجل قاتليه. وبعد استشهاده انتخب للأسقفية سمعان، أحد أنسبائه، ولم يكن حظه بأفضل من حظ سلفه، إذ وُشيَ به واتُّهم لأنه مسيحي أولاً ومن نسل داوود ثانياً، فأميت مصلوباً حوالى سنة ١٠٦م، أما الثلاثة عشر أسقفاً الباقون فكلهم من العبرانيين وتاريخهم ليس معروفاً تماماً.

أما أنطاكية فهي قصبة قضاء باسمها في سنجق الإسكندرونة على الضفة الجنوبية من نهر العاصي، تبعد عن حلب ٥٥ ميلاً إلى الغرب، هنا أُنشئت الكنيسة الثانية وهي كنيسة أنطاكية التي تتكنى بها أكثر من طائفة في سوريا كالروم الأرثوذكس والكاثوليك وكذلك الأمر للسريان بشقيهم والموارنة.

كانت أنطاكية مدينة يونانية بناها سلوقس بيفاتور سنة ٣٠٠ قبل الميلاد، وكان لها أربع حارات كبرى تشبه كل منها مدينة مستقلة بنفسها، ولها أسوار خاصة بها. وقد نمت وازدهرت في عهد السلوقيين، خلفاء الإسكندر ذي القرنين، إلى أن بلغت درجة عالية من العظمة وخرج منها ٢٥ ملكاً، وكبرت وكبر سكانها حتى صاروا ٧٠٠ ألف نسمة. وتقدمت في عهد الروم حتى كانت بعد روما والإسكندرية المدينة الثالثة في المملكة الرومانية، وصارت مركزاً لولاة سوريا والمشرق، ومحوراً لتجار آسيا الغربية، وملجأ لفنون اليونان وعلومهم، ولقبت بملكة الشرق. ومنذ ذلك الوقت أصبحت أنطاكية أمّاً ثانية للمسيحيين

بعد أورشليم ـ القدس وملجأ لهم في الشرق، ومركزاً لحركة التبشير، كما يظهر ذلك من سفر الأعمال، ومن أسفار بولس الرسول خصوصاً، منها كان ينطلق المرسلون للكرازة وإليها كانوا يعودون للاستراحة، منها خرج المبشرون إلى الأصقاع الشرقية إلى بلاد ما بين النهرين وقبرص وكيليكيا، وأقام فيها القديس بطرس حامية الرسل عدة سنوات كأسقف لها ـ ما خوّل أساقفتها حقوقاً لا تنكر على تلك الكنائس الجديدة التي هي أمُّهن، وهو ما جعل من أنطاكية كرسياً بطريركياً[1] ما زالت تتكنى به خمس بطريركيات مشرقية.

أولاً: حقوق المسيحيين عند المسلمين

انتشرت المسيحية شرقاً وغرباً، ومع بدء الدعوة الإسلامية لم يفرض الرسول العربي على المسيحيين اعتناق الإسلام، إنما أقام معهم معاهدات سمح لهم بموجبها بالمحافظة على كنائسهم ورهبانهم على أن يدفعوا الخراج الذي أصبح لاحقاً يعرف بالجزية، واعتبروا ومعهم اليهود من أهل الكتاب وسمو الذميين.

ويترتب على أهل الذمة جزية استناداً إلى ما جاء في القرآن والسنة والإجماع، فقد جاء في القرآن: **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾**[2].

(١) يوسف صقر في: **السفير** (بيروت)، ٣/ ٥/ ٢٠٠١.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

هل اعتبرت الجزية عقوبة؟

في رأي البعض أن الجزية لا تعتبر عقوبة في حق الذمي لبقائه على دينه، وإنما مساهمة منه مادياً بالدفاع عن بلاده التي يسكنها، وهي دار الإسلام، فلو كانت الجزية عقوبة لوجبت على جميع أهل الذمة من دون استثناء، ولفرضت بالدرجة الأولى على رجال دينهم باعتبارهم أصحاب الدين المخالف للإسلام[٣].

بدأت بعد وفاة الرسول (ﷺ) الفتوحات الإسلامية، فسقطت أجنادين عام ٦٣٤م وعام ٦٣٥م سقطت دمشق على يد خالد بن الوليد، وسقطت أورشليم القدس عام ٦٣٨م والقيصرية عام ٦٤٠م ومصر وبلاد ما بين النهرين في عامي ٦٣٩م و٦٤٠م وتغير وجه الشرق الأدنى خلال عقد من الفتوحات وقطعت العلاقات مع روما وبيزنطة. وخلال قرن تغيّر وجه العالم، وكانت انتصارات الإسلام عاملا مقرراً في وقف نمو المسيحية في الشرق.

وفي العصر الأموي عاش الخلفاء عرباً في الدرجة الأولى ومسلمين ثانياً، لذا كان حكمهم ليبرالياً سياسياً ودينياً، لم يطلب خلاله إلى المسيحيين التحول إلى الإسلام باستثناء الخليفة عمر الثاني الذي حكم بين عامي ٧١٧ و٧٢٠م. وقد اضطهد عمر الثاني المسيحيين وعزلهم من وظائفهم العامة ولم يسمح للمسيحي أن يكون شاهداً ضد مسلم، حظر عليهم الصلاة علناً

(٣) سهيل قاشا، **المسيحيون في الدولة الإسلامية** (بيروت: دار الملاك، ٢٠٠٢)، ص ٣٥.

ومنعهم قرع أجراسهم أو امتطاء سرج أو ارتداء القبة.

فيما تميزت خلافة العباسيين حيال المسيحيين وأهل الذمة بالقسوة وقلة العدل والتشريع ضد المسيحية واختلاق محاذير لنشاطهم، وفرضوا ضرائب جديدة على الأديرة وأمروا بنزع الصلبان عن الكنائس، ومنعوا كل لغة باستثناء العربية، فهرب المسيحيون من سوريا وفلسطين إلى قبرص وبيزنطة[٤].

إذاً، كانت هذه صورة بعض ما تعرض له المسيحيون على مدى قرون من الزمن، من بعض القيود التي فرضت عليهم، فليس معنى ذلك أنه كانت هناك حروب ضدهم، ربما كان الأمر بين الارتباط المحلي للمسيحية والارتباط الخارجي هو ما جعل لغزاً قائماً لدى البعض عن مدى تعاطف الغرب مع مسيحيي المنطقة.

وفي ذلك يكتب الأب بولس خوري عن صورة الإسلام كما فهمها العرب المسيحيون الذين كانوا من أهم مصادر إعلام الغرب قائلاً: لا مُشاحّة من الإقرار بأن المنافحين عن العقيدة المسيحية من النصارى الناطقين بالعربية ما استطاعوا أن يستخلصوا جوهر المسيحية من الشكل الذي ورثوه عنها، ليصوغوه في (لاهوت عربي) ويعطوه (شكله العربي)، بل يظهر أنهم إنما لم يتمكنوا في الكثرة الغالبة من الأحوال أن يدخلوا في حوار حقيقي مع المسلمين. فقد لبثوا بصدق طوية وحسن نية، أسرى الشكل البيزنطي للمسيحية، وأسرى ما يمكن أن

(٤) عدنان شعبان في: **النهار** (بيروت)، ٥/٤/٢٠٠٨.

نسميه باللاهوت البيزنطي للإسلام ـ أي الإسلام منظوراً إليه بمنظار اللاهوت البيزنطي، ومن ثم لم يعد حوارهم مع المسلمين أن يكون جدالاً فارغاً، بل منافحة كاذبة عن العقيدة النصرانية، بله حوار أصمّ، لحمته وسُداه سوء التفاهم[(٥)].

ثانياً: تعهدات المسلمين للمسيحيين

إن سماحة الإسلام لم تتغير، بل من تغيّر هم المسلمون، لنذكر هنا ما عرف بحلف الفضول الذي أبرم بين ٥٩٠ و٥٩٥م حين اجتمع فضلاء مكة في دار عبد الله بن جدعان وتعاهدوا على ألا يدعوا ببطن مكة مظلوماً من أهلها أو من دخلها من غيرهم من سائر الناس إلا وكانوا معه على ظالمه حتى تُرَدَّ مظلمته.

وقد ألغى النبي محمد (ﷺ) كل أحلاف الجاهلية باستثناء «حلف الفضول». وإذا سئل عن مبرر ذلك أجاب: «شهدت مع أعمامي في دار عبد الله بن جدعان حلفاً لو أنني دعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت».

وكان هذا الحلف ينطوي على تعاقد يتناول الآتي:

١ ـ رفض الظلم والعمل على إلغائه.

٢ ـ المساواة بين أهل مكة وسائر الداخلين إليها، بما يفيد

---

(٥) بولص الأنطاكيّ أسقف صيدا الملكيّ، في القرن الثاني عشر، قدم لها وحققها ونقلها إلى الفرنسية بولس خوري، سلسلة أبحاث معهد الآداب الشرقيّة؛ رقم ٢٤ (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٦٤).

حماية الآخر بقطع النظر عن دينه أو انتمائه القَبَليّ.

٣ ـ إحقاق الحق ونصرة المظلوم ورد حقوقه إليه.

٤ ـ المحافظة على حياة الناس وكرامتهم.

٥ ـ اللجوء إلى هيئة فضلاء لرد الظلم.

وقد صدر عن النبي محمد (ﷺ) عهد للنصارى بتاريخ الثالث من محرم في السنة الثانية للهجرة، وشهد عليه كبار الصحابة، منهم الخلفاء الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. يقول العهد النبوي[(٦)]: «وإن احتمى راهب أو سائح في جبل أو واد أو مغارة أو عمران أو سهل أو رمل أو ردنة أو بيعة، فأنا أكون من ورائهم ذابّاً عنهم من كل عدة، لهم بنفسي وأعواني وأهل ملتي وأتباعي كأنهم رعيتي وأهل ذمتي، وأنا أعزل عنهم الأذى. .» إلى أن يقول: «ولا يغيّر أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا حبيس من صومعته، ولا سائح من سياحته، ولا يهدم بيت من بيوت كنائسهم وبيعهم، ولا يدخل شيء من مال كنائسهم في بناء مسجد ولا في منازل المسلمين. فمن فعل شيئاً من ذلك فقد نكث عهد الله وخالف رسوله. ولا يُحمَل على الرهبان والأساقفة ولا من يتعبد، جزية ولا غرامة. وأنا أحفظ ذمتهم أينما كانوا من بر أو بحر، في المشرق والمغرب والشمال والجنوب، وهم في ذمتي وميثاقي وأماني من كل مكروه. وكذلك من يتفرد بالعبادة في الجبال والمواضيع

---

(٦) **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، جمع محمد حميد الله، ط ٦ (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٧)، ص ٥٦١.

المباركة. لا يلزمهم ما يزرعوه لا خراج ولا عشر» ويختم نص العهد قائلاً: «ومن خالف عهد الله واعتمد بالضد من ذلك فقد عصى ميثاقه ورسوله».

وكان من نتيجة هذا العهد الالتزام بما ورد في الآية ٢٥٦ من سورة البقرة والتي تنص على أنه ﴿**لا إكراه في الدين**﴾، والـ (لا) هنا نافية وليست ناهية، أي أنها لا تعني لا تُكرِهوا الناس في الدين، ولكنها تعني لا يكتمل الدين. بل إنه لا يكون أصلاً بالإكراه.

وعلينا أن نشير هنا إلى الدور الهام والكبير للخليفة عمر ابن الخطاب تجاه أهل الذمة في المجتمع الإسلامي وتحديده الطبيعة التعاقدية لعلاقتهم بالسلطة في هذا المجتمع. ويعتبر هذا الخليفة أن أهل الذمة قد وضعهم الإسلام تحت حمايته ليس منّة منه تجاههم، بل لأنهم يشكلون مادة الإسلام التي تمد البنية الاقتصادية للمجتمع الإسلامي بأسباب البقاء، في حين يفرض على المسلمين أن ينشغلوا بالفتح الإسلامي ويشكلوا طبقة المحاربين، بحيث إن وجود الذميين في المجتمع الإسلامي ليس نتيجة تسامح فقط وسلوك يمكن نقضه وتغييره بين فترة وأخرى بل هو موقف سياسي يندرج كثوابت في إطار الشريعة الإسلامية.

يقول الله في كتابه الكريم: ﴿**ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء**﴾ (البقرة: ٢٧٢).

﴿**قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم**

بوكيل﴾ (يونس: ١٠٨). ﴿**فذّكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر**﴾ (الغاشية: ٢١ ـ ٢٢). ﴿**نحن أعلم بما يقولون وما أنت عليهم بجبار فذكر بالقرآن من يخاف وعيد**﴾ (ق: ٤٥). ﴿**وكذب به قومك وهو الحق، قل: لست عليكم بوكيل**﴾ (الأنعام: ٦٦). ﴿**ولو شاء الله ما أشركوا، وما جعلناك عليهم حفيظاً، وما أنت عليهم بوكيل**﴾ (الأنعام: ١٠٧). ﴿**إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل**﴾ (الزمر: ٤١).

هنا نرى أن هدف التبليغ كان «بشيراً للمؤمنين بالنعيم»، و«نذيراً» للمشركين بالعذاب.. ولم يبعثه الله «جباراً» ولا «متسلطاً» ولا «مصيطراً» ولا «وكيلاً»[٧].

وقد أضفى الله على السيد المسيح الكثير من الإطراء والمديح. يقول تعالى في كتابه الكريم:

﴿**وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيّدناه بروح القدس**﴾ (البقرة: ٢٥٣) ﴿**وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين**﴾ (المائدة: ٤٦).

﴿**إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً، وإذ**

---

(٧) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**، عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، [د. ت.])، ص ٢٣ ـ ٢٤.

علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل، وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني وإذا كففت بني إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين﴾ (المائدة: ١١٠).

ويعتبر أحدهم الإسلام دين الرحمة والمودة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشهادة بالقسط (سورة المائدة). والإيمان بالكتاب الذي أنزل من قبل (سورة النساء: ١٣٦) والاستمساك بالتوراة والإنجيل (سورة المائدة)[٨].

نستخلص مما أوردناه أن الإسلام بالسور والآيات التي ذكرنا، بعضها جاء رحيماً لنفسه وللغير، ولم يأتِ ليقتلع إيمان ورؤى أبناء الأديان الأخرى.

ثالثاً: من المسيحية إلى الإسلام

حين جاءت رسالة الإسلام كانت المسيحية العربية قد شكلت واقعاً اجتماعياً وثقافياً وروحياً فرض نفسه في المشرق إلى أن امتد لأربعة قرون، أي من القرن الخامس إلى القرن العاشر الميلادي. غير أن التسمية العربية كانت محددة نسبياً على الصعيدين العددي والتنظيمي، كما كانت مسالمة وليس لها مطامح سياسية، مما عرضها لمخاطر الذوبان والتلاشي.

(٨) جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٤٣.

ومنذ نشأتها، واجهت المسيحية العربية مقاومة الوثنية العربية، ولكن حدثت تحولات عميقة بعد ظهور الإسلام نفسه في ما بعد. فتحول العديد من المسيحيين العرب إلى الديانة الإسلامية تحت تأثير العاطفة القومية والعلاقات القبلية.

وكانت المسيحية العربية على الدوام بعيدة عن خطر التقوقع والانغلاق على الذات والانطواء على النفس داخل المجتمع الإسلامي، فلقد تميزت باندماجها في المجتمعات الإسلامية (بوجه خاص الأموي والعباسي الأول)، فكانت أقرب روحاً إلى المسلمين العرب منها إلى أبناء طائفتها. وهو ما يؤكد المقولة التي يرددها البعض بأن السبيل الوحيد للاندماج في المجتمع هو الاعتراف بالآخر.

إن اللقاء لا يكون مثمراً إلا بقدر ما فيه من تعارض، فالتعارض يدلّ على الخصوبة، ومن خلال التعارض يتم تعميق الفكر، فكرنا وفكر الآخر على السواء، بل إن بعض الفلاسفة مثل برغسون يجعل النفي عملاً فلسفياً أصيلاً إن لم يكن هو العمل الفلسفي الوحيد، وإن الفكر يحدد نفسه عن طريق نفي ما سواه[٩].

والصراع العقائدي الذي تم بين المسيحية العربية والإسلام تم في نطاق عربي - عربي، ولم يتخذ شكل مواجهة بين المسيحيين والمسلمين بوجه عام، بمعنى أنه لا يمثّل حلقة

(٩) حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨).

من حلقات الصراع بين العالمين المسيحي والإسلامي، وهو ما نجم عن عدم ارتباط المسيحية العربية بقوة سياسية معادية للمسلمين.

وقد أثبت المسيحيون العرب أن فهمهم للغرب ساعدهم ليكونوا أكثر فعالية في مقاومة تنفيذ مخططاته في العالم العربي، وفي خدمة المصلحة الوطنية تجاه الغرب بنجاعة وفعالية أكبر(١٠).

ومن المغالطة اعتبار المسيحية العربية مجرد امتداد للغرب المسيحي. وفي الواقع فلا الغرب مسيحياً بالمعنى الديني والعقدي ولا المسيحية العربية هي امتداد له.

كذلك من المغالطة اعتبار المسيحيين العرب أداة أو حليفاً للسلطة الداخلية عندما تكون هذه السلطة في حالة صدام مع الحركة الإسلامية السياسية. وفي الواقع، فإن للمسيحية العربية من المواقف الوطنية والمبدئية ما يتجاوز العلاقة مع السلطة على النحو الذي برز بشكل واضح وجليّ، في عدة مناسبات، وفي عدة دول عربية(١١).

ولم يكن الإسلام ضد المسيحية بل استوعبها كدين، وتجاوزها كشريعة، ومن ثَمَّ فإن الإسلام لا يصطدم بأي شكل

(١٠) محمد السماك، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي** (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٨)، ص ٩٥.

(١١) جوناثان كتّاب، «المسيحيون العرب والعلاقة مع الغرب،» **الحياة**، ٦/ ١١/ ٢٠٠٥.

من الأشكال معها، تماماً كما إنه لا يصطدم مع اليهودية. فتاريخ كل من النبي عيسى والنبي موسى وتعاليمهما هو من تاريخ الإسلام وتعاليمه، والإيمان بالأنبياء جميعاً جزء من الإسلام ولهم صفة القدوة الحسنة عند المسلمين.

وفي خضمّ ما يتنازع الوطن العربي من عودة إلى الأصولية، يشعر المسيحي أن بعض المسلمين لا يعرفون شيئاً عن دينهم، لذلك يكوّنون صورة ضبابية عنه.

ويذكر أحدهم أن استبعاد الكنيسة العربية يزيد من الخلل في التوازن الحواري. فالمحاور المسيحي الغربي (الكاثوليكي أو البروتستانتي) غالباً ما يكون دارساً للإسلام متعمقاً في فهم العقيدة والفقه والشريعة الإسلامية. أما المحاور المسلم فإن معرفته عن المسيحية تكاد تنحصر بالنص القرآني. أما دراسة اللاهوت المسيحي وفلسفته فكانت في معظم الأحيان غائبة عن ثقافة المحاور المسلم(١٢).

رابعاً: العيش المشترك المسيحي ـ الإسلامي

مسيحيّو الوطن العربي راسخو الجذور، مضى عليهم أكثر من ألفي عام في هذه المنطقة وهم مسيحيون، وإلى أكثر من خمسة آلاف سنة تمتد جذورهم. وفي كل هذه الأعوام برهنوا على العيش المشترك مع إخوانهم المسلمين، وفي ممارسة حياتهم العامة داخل هذا المجتمع الواحد، فاعلين ومؤثرين في

(١٢) السماك، المصدر نفسه، ص ٨٠.

شتّى المظاهر الحضارية والثقافية والسياسية، وفي رسم نموذج حضاري للهوية العربية من خلال إعطائها بعداً إنسانياً يتخطى حدود الدين إلى آفاق إنسانية أكثر رحابة وشمولاً.

كما إن مسيحيّي المنطقة العربية، كان لهم حضارتهم وثقافتهم وشعراؤهم. فقد لمع من بينهم أعلام كبار في الشعر والأدب والحكمة والخطابة أمثال امرئ القيس والأخطل وعمرو ابن كلثوم وأبو تمّام والأعشى وأمية بن أبي الصلت وأكثم بن صيفي وورقة بن نوفل وغيرهم. وهم استمروا كذلك بعد الإسلام، حيث أسهم مثقفوهم وتراجمتهم إسهامات كبرى في الحضارة العربية الإسلامية[١٣] ولا يصح الادعاء أنهم كانوا يوماً كياناً دخيلاً على هذه الحضارة، بل هم تفاعلوا معها في العمق وحملوها دائماً في وجدانهم ثقافة ولغة.

ويعود الحضور المسيحي في معظم البلدان العربية إلى نشأة المسيحية. ويشهد التاريخ على وجود جماعات مسيحية عربية في مختلف مناطق الشرق. وبمجيء الإسلام في القرن السابع بدأ تاريخ مشترك بين المسيحيين والمسلمين في الشرق العربي، وحضارة مشتركة ورثت جميع الحضارات السابقة في هذه البلاد، ولقد أدت خبرة الماضي بالمسلمين والمسيحيين إلى الانصهار في بوتقة واحدة هي الحضارة العربية، مع احتفاظ كل منهم بأصالته الدينية وخصوصيات تقاليده. ويشكّل

---

(١٣) للتوسع بهذا الشأن يراجع: سمير عبده، **دور المسيحيين في الحضارة العربية ـ الإسلامية** (دمشق: دار حسن ملص للنشر، ٢٠٠٥).

هذا التراث الحضاري المشترك ضماناً لاستمرارية التفاعل الذي يواجه اليوم مستجدات لا بد من استيعابها، وإمكانات لا بد من بلورتها، وتحديات لا بد من مواجهتها، وهذا كله يفتح الأبواب واسعة أمام مستقبل هذه الخبرة بكل حيويتها وأصالتها[١٤].

إن فكرة العيش المشترك مع الآخرين هي فكرة في صلب الإيمان المسيحي وهي تتخطى البعد الأيديولوجي أو البشري لتقع في البعد الإلهي الذي شاءه المسيح بعداً شمولياً لا يفرِّق بين إنسان وإنسان بسبب اللون أو العرق أو المعتقد. وبالرغم من العوامل الداخلية والخارجية التي ساعدت على بروز صعوبات متعددة في وجه صيغة التعاون والعيش المشترك، سواء كان ذلك بسبب التدخلات الأجنبية، أو بسبب الحركات الأصولية في الإسلام، أو بسبب الأوهام عند بعض المسيحيين أحياناً، إلا أن الثابت في هذا المجال هو استمرار صيغة المجتمع الواحد الذي تجاوز كل الشكوك والطروحات المتطرفة التي كانت تنطلق من بعد عنصري أو ديني لا يمتّ بصلة إلى المسيحية والإسلام بحد ذاته.

يقول أحد السياسيين اللبنانيين: الدين يجمع، فيما الطائفية وكذلك المذهبية تفرِّق. الدين رسالة مبنية على قيم سامية من مثل المحبة والرحمة والإحسان والصدق والاستقامة والخير بمعناه الأوسع. وهذه القيم تنطوي على معانٍ متماثلة في شتّى

---

(١٤) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك، الأمانة العامة، بكركي ـ لبنان ١٩٦٤.

الأديان السماوية، الإسلام في ذلك كما المسيحية[١٥]. ويقول الزعيم الوطني المصري مكرم عبيد «أنا مسيحي في ديني، مسلم في وطني». وفي حديث شريف جاء «ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي باللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي».

والذي يحدث في الوطن العربي تجاه المسيحيين، يُظهِر أن هناك مشكلة لدى بعض المسلمين في التعاطي مع الآخرين، وهي حال لم تكن معروفة من قبل. فقد كان المسلم ينظر إلى المسيحي نظرة احترام وتقدير ويتمنّى التماثل به على الصعيد الاجتماعي والثقافي، بالرغم من اختلاف الديانتين، ليعيش حياة منسجمة مع أحوال العصر الذي يتغير. أما الآن فالحذر من المسيحي هو التيار السائد في بعض المجتمعات الإسلامية خصوصاً الأصولية منها التي أخذت قاعدتها بالاتساع.

إذا استثنينا ما جرى عام ١٨٦٠ في لبنان بين الدروز والموارنة، والمجازر التي حدثت في بدايات القرن العشرين بين ١٩١٤ و١٩١٩ ضد الأرمن والسريان، فإن المسيحيين والمسلمين عاشوا في وئام طوال القرن العشرين، مع بعض المشاكل الصغيرة التي لم تصل الى دائرة العنف إلا أحياناً في الريف المصري. صحيح أن المسيحيين لم يتمتعوا بالمساواة الشرعية والعملية في المجتمعات العربية، ولكنهم لم يعرفوا إرهاباً فكرياً.

(١٥) سليم الحص في: **السفير**، ٢/٤/٢٠٠٨.

ولا يروي التاريخ العربي حادثة واحدة يمكن تشبيهها باضطهادات محاكم التفتيش الإسبانية للمسلمين واليهود أو اضطهادات الكاثوليك والبروتستانت لبعضهم البعض في القرون الوسطى. ولكن الحوادث الدموية المتعمدة التي أصابت المسيحيين أخيراً جعلتهم يستيقظون على اضطهادات أخرى رافقها هذه المرة تهديدهم بالقتل والتضييق على حرياتهم ومهاجمة دور عبادتهم ـ خاصة في العراق ومصر ـ متوّجاً لنزيف تاريخي طاول الوجود المسيحي في الوطن العربي بما ينطوي عليه من مغازٍ ودلالات تعبّر عن مأزق حضاري حادّ يواجه الأمة العربية في المرحلة الراهنة، ويمثل ذلك انتكاسة كبرى في العالم العربي على صعيد الاعتراف بالآخر تترجم بضيق الصدر بالمختلف العقائدي والديني. وفي الارتداد على التوجه العام للتاريخ العربي الذي استوعب، وإن بصورة محدودة، التعدد والاختلاف بين سكانه. وقد شبه أحد الباحثين الغربيين مسيحية الشرق الأوسط بـ «أطلنطا الغارقة». وذهب آخر إلى مثل هذه الخلاصة المريعة «هل سيأخذ الاستئصال النهائي لمسيحيي الشرق شكلاً تراجيدياً؟ سوابق عدة فظة تمنعنا من استثناء مثل هذا الاحتمال. إنما على الأرجح، بالرغم من كل شيء، سيزولون من دون ضجة، من جرّاء نزيف سيكون في آن معاً، خفياً ولكن من دون رحمة»[١٦].

ويعتبر البعض الحملة على مسيحيّي بعض الأقطار العربية «وجه من وجوه الانقلاب الظلامي على التنويع في العالم

(١٦) جيروم شاهين، **المسيحيون العرب بين ألفيتين** (بيروت: دار مختارات، ٢٠٠١)، ص ٥٣.

العربي، والذي بدأت ملامحه منذ أواخر القرن الماضي»[١٧].

وهذا ما يدفع البعض إلى السؤال التالي: هل المسيحيون جسم غريب ناتئ، في العالم العربي وفي الشرق العربي تحديداً؟ وهل كانوا يوماً كذلك على طول التاريخ العربي كي يهدَّدوا اليوم ويُهانوا ويُعمَل على استئصالهم من مواطنهم؟ ولماذا يضطهدون في هذا الوقت؟ ويتذكرون أنهم اضطهدوا في أثناء الحروب الصليبية وبعدها، واضطهدوا بفعل تحريض وتدخل الدول الكبرى والسلطنة العثمانية في القرن التاسع عشر.

في المقابل، فإن الإسلاموفوبيا بمعنى كراهية الإسلام، عن جهل به، تطلق ردات فعل في الدول الإسلامية يكون المسيحيون المشرقيون ضحاياها. ذلك لخطأ عدم التمييز بين الغرب والمسيحية. ونتيجة لذلك تؤدي ردات الفعل هذه إلى مزيد من الأصولية، ليس في الشرق فقط إنما في الغرب أيضاً. ومن شأن ذلك توجيه ضربات إضافية إلى العلاقات الإسلامية المسيحية في الشرق وفي الغرب على حد سواء.

تكتسب شهادة المسيحيين العرب في هذه الظروف صدقية خاصة لأنها تكون شهادة غير مجروحة، إذ تأتي من شركاء البناء الحضاري الذين عايشوا الوجود الإسلامي لما يزيد على أربعة عشر قرناً حافلة بالحروب والمواجهات والتحديات ولكنها أكدت دائماً منطق التواصل الحضاري والتداخل الإنساني

(١٧) كرم الحلو في: **السفير**، ٣٠/١٠/٢٠٠٨.

وأعطت أهل الذمة كل أسباب الرعاية والاهتمام. ويقضي الإنصاف بأن يتحمل شركاء الحضارة في هذه المرحلة الصعبة دورهم التاريخي في تقديم صورة الإسلام الصحيح وإزالة الشوائب التي تحيط بصورته والدعايات التي يتعرض لها، ولا شك أن المسيحيين العرب هم أعرف الناس بقيمة الحضارة التي ينتمون إليها وينتسبون إلى تاريخها، ولهم من تاريخهم ما يشي بذلك[١٨].

ومهما قلنا وكتبنا فهناك تاريخ مشترك بين الديانات القائمة في هذه المنطقة، فحين نقول الحضارة العربية ـ الإسلامية فالمسيحيون بها كانوا فاعلين ومؤثرين والتارخ شاهد على ذلك.

لم يبق المسيحيون بعزلة تامة عن محيطهم العربي الإسلامي بل أصبحوا عرب اللسان والثقافة إلى حد بعيد «وتأثروا بالإسلام من الناحية الأخلاقية والسلوكية بحيث أصبحوا أبناءها لا يختلفون عن المسلمين المحيطين بهم، المخالطين لهم، اختلاطاً أساسياً، رغم اعتناقهم مذاهب مختلفة، وذلك يشاهد بوضوح عند معظم الفرق المسيحية القائمة في العالم العربي سواء منهم أقباط مصر أم مسيحيو لبنان وفلسطين وسوريا»[١٩]، حتى إن المؤرخين الموارنة وعلى رأسهم البطريرك إسطفان الدويهي، كانوا يؤرخون بالتقويم الهجري[٢٠].

(١٨) مصطفى الفقي في: **الحياة**، ١١/١٢/٢٠٠١.

(١٩) نبيه أمين فارس ومحمد توفيق حسين، **هذا العالم العربي: دراسة في القومية العربية وفي عوامل التقدم والتأخر والوحدة والتفريق في العالم العربي** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٣)، ص ٩.

(٢٠) اسطفان الدويهي، **تاريخ الأزمنة** (بيروت: نشر الأب بطرس فهد، ١٩٧٦).

إن وعينا كمسلمين ومسيحيين يمكّننا من معرفة سر هشاشة الإنسان وبؤسه والدخول إلى تاريخ البشرية وحاضرها بقلب شغوف عطوف على ما تعانيه وما عانته من نزاعات لا طائل لها لأنها ستعود تقع مجدداً في مواجهات لا بين الأديان والأعراق، بل في قلب كل دين، وهذا ظاهر وجليّ للعيان. وقد سبقت المسيحية الإسلام في مواجهاتها الداخلية، والمسلمون بفرقهم المتعددة ومذاهبهم المختلفة عيّنة عن تجدد هذه الصراعات في عدة مناطق.

الفصل الثالث

المسيحيون من الأكثرية إلى الأقلية

وصف البعض سكان الوطن العربي بأن مجتمعهم عربي اللغة، ودينهم الإسلام، ومذهبهم سني، وينتمون سلالياً إلى العنصر (السامي ـ الحامي) وهؤلاء يقدَّرون بأكثر من ٨٠ في المئة من السكان[١] فيما تبين لنا أن نسبة الشيعة بين المسلمين هي ١٥,٤ في المئة[٢] وحين نفصل الخريطة الإثنية نجد تعدداً يظهر وجود مسلمين عرباً وهم الأغلبية الساحقة، وعرب غير مسلمين كالمسيحيين، ومسلمين غير عرب كالأكراد في العراق، والشركس في الأردن، والبربر في المغرب والجزائر، وبعض الزنوج في السودان وموريتانيا. وهناك من هم ليسوا مسلمين ولا عرباً مثل الأرمن في سوريا ولبنان، كذلك غالبية سكان جنوب السودان.

(١) لورانت شابري وآني شابري، **سياسة وأقليات**، ترجمة ذوقان قرقوط (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) سمير عبده، **الشيعة في سوريا** (دمشق: دار حسن ملص للنشر، ٢٠٠٩)، ص ٩.

وهناك مسلمون سنة وشيعة وعلويّون ودروز بالإضافة إلى طرق صوفية وحركات سياسية دينية مثل الإسماعيلية[٣].

ويرى أنطونيوس أن العرب هم أغلبية المواطنين في العالم العربي الذين يتكلمون اللغة العربية وغلب عليهم التعريب وطبعهم بطابعه، واصطبغت عاداتهم وتقاليدهم بصبغة عربية، بغض النظر عن الدين الذي يدينون به[٤].

فيما هذا الرأي لم يَرُق للبعض، فحادثة فارس الخوري الزعيم الوطني المسيحي السوري مع الشيخ علي الطنطاوي معروفة، وقد كان الأول أستاذ الثاني في كلية الحقوق، فقال له الشيخ علي إن المسلم الإندونيسي أقرب إليه من المسيحي السوري. أو «كما أعلن الشيخ الراحل صلاح أبو اسماعيل إن المسلم الهندي أقرب إليه من القبطي المصري»[٥].

إن العربي غير المسلم ديناً، هو مسلم حضارياً وثقافياً وتاريخياً، فهو لا يمارس الطقوس والشعائر الإسلامية، لكنه يبقى مسلماً من جانب الحضارة، ومن الجانب الآخر الذي يضم التركيب النفسي والذهني والبيئي. لذلك عندما تجد في الغرب نوعاً من التهجم على الإسلام وتشويه صورة المسلمين، فإن أبرز من تصدّى لمحاولات التشويه كانوا من المسيحيين العرب، وعلى

---

(٣) سعد الدين إبراهيم، **تأملات في مسألة الأقليات** (القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢)، ص ٦٦.

(٤) جورج أنطونيوس، **يقظة العرب**، ترجمة ناصر الدين ناصر وإحسان عباس (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦)، ص ٧٧.

(٥) كمال مغيث في: **القاهرة**، ٦/ ٣/ ٢٠٠٧.

سبيل المثال إدوارد سعيد، لأنه اعتبر أن تشويه الإسلام هو تشويه للذات العربية، ولا شك أن القاسم المشترك هو وحدة الهوية.

أولاً: التحول من المسيحية إلى الإسلام

ليس من السهل اكتشاف الكثير من المراحل التي مرت بها شعوب الأراضي المفتوحة باعتناقها الإسلام، ولكن قد يبدو من المعقول وضع دراسة على أساس إثباتات عن تبنّي أسماء إسلامية بحتة، بحسب هذه التقديرات، في نهاية العصر الأموي (أي في وسط القرن الإسلامي الثاني والقرن المسيحي الثامن) كان أقل من ١٠ في المئة من سكان إيران والعراق وسوريا ومصر وتونس وإسبانيا مسلمين مع أن النسبة كانت أكثر بكثير في شبه الجزيرة العربية. عدا عن القبائل العربية التي كانت في سوريا والعراق قبل الفتح الإسلامي، ربما جاء معظم معتنقي الإسلام من طبقات الشعب المتدينة ـ مثلاً، الجنود أسرى المعارك ـ أو من موظفي حكومة الساسانيين الذين تطوعوا لخدمة الحكام الحديثين.

وفي نهاية المئة الأولى للفتح العربي الإسلامي لسوريا الطبيعية بلغ عدد السكان ٣،٧٥ ملايين كان أولهم السريان ثم الروم وآخرهم المسلمون الذين كان عددهم ٢٠٠ ألف نسمة، وفي نهاية المئة الثالثة أصبح العرب المسلمون هم الأول ثم الروم وأخيراً السريان[٦].

---

(٦) سمير عبده، **الملل والنحل والأعراق في المجتمع السوري**، ط ٢ (دمشق: دار حسن ملص للنشر، ٢٠١٠)، ص ١٦.

أما نهاية القرن الرابع للهجرة (القرن العاشر الميلادي) فكانت الصورة قد تغيرت، وأصبح قسم كبير من السكان مسلمين.. ليس سكان المدن فحسب، بل عدد كبير من أهل الريف أسلموا أيضاً.. أحد أسباب ذلك ربما كان أن الإسلام أصبح أكثر تحديداً، والخط بين المسلمين وغير المسلمين أكثر وضوحاً.

صار المسلمون الآن يعيشون في نظام مطوَّر من الشعائر والعقائد والشريعة يختلف عن ذاك المطبق على غير المسلمين، وأصبحوا أكثر وعياً لأنفسهم كمسلمين. وأصبحت وضعية النصارى واليهود والزرادشتيين موضحة بدقة أكثر، وفي بعض النواحي كانت غير متساوية مع وضعية المسلمين. لقد كانوا يعتبرون من «أهل الكتاب»، من الذين أنزل عليهم وحي مكتوب، أو من أهل «الذمة» أو «الميثاق»، والذين عقدت معهم مواثيق حماية، ما يسمى «ميثاق عمر».

على العموم لم يكونوا يُكرَهون على الأسلمة ولكنهم كانوا يخضعون لقيود. وكانوا يدفعون ضريبة خاصة، ويُمنَعون من ارتداء ألوان معينة، وليس بإمكانهم التزوج من مسلمات، كما إن شهادتهم لم تكن مقبولة ضد مسلم في المحاكم أو دور الشرع. منازلهم وأماكن العبادة لديهم يجب أن تكون بسيطة خالية من الفخامة والأبّهة، وكانوا مبعدين عن مراكز القوة والنفوذ (مع أنه في أمكنة مختلفة عمل مسيحيون أو يهود في مراكز مالية حساسة لحكام مسلمين). درجة تطبيق هذه القوانين كانت تتوقف على الأوضاع المحلية، ولكن في أحسن الحالات ظلت وضعية

الأقلية مقلقلة، والحوافز لاعتناق الإسلام موجودة[٧].

وما كاد القرن الثاني عشر ينقضي حتى كانت الكنائس المسيحية في المغرب قد انقرضت في الواقع، ولكن عدداً كبيراً من سكان الممالك الإسلامية في الأندلس كانوا مسيحيين من الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وكان الأقباط المسيحيون ما زالوا عنصراً هاماً من سكان مصر في القرن الخامس عشر، بالرغم من أن أعدادهم كانت تتناقص بسبب اعتناقهم الإسلام. أبعد في الجنوب، في شمالي السودان، كانت المسيحية قد اختفت بحلول القرن الخامس عشر أو السادس عشر، عندما انتشر الإسلام عبر البحر الأحمر ونزولاً في وادي النيل. في كل أنحاء سوريا وفي شمالي العراق بقيت مجتمعات مسيحية، ولكن بشكل منكمش. وكان البعض، على الأخص في المدن، ينتمون إلى الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية، ولكن البعض الآخر كانوا أعضاء في تلك الكنائس الأخرى التي ظهرت إثر المفارقات عن طبيعة المسيح: السورية الأرثوذكسية (المونوفيزية) ـ (الوحديطبيعية) ـ والنسطورية. في لبنان ومناطق أخرى من سوريا كان هناك كنيسة رابعة، كنيسة الموارنة، كانوا يتبعون العقيدة (المونوثيلية) ـ المشيئة الواحدة ـ ولكن في القرن الثاني عشر، عندما حكم الصليبيون سواحل سوريا، اعتنقوا العقيدة الرومانية الكاثوليكية وقبلوا بسلطة البابا عليهم.

وتمت مراحل تطور الإسلام ضمن بيئة مسيحية بالأغلبية،

(٧) ألبرت حوراني، **تاريخ الشعوب العربية**، ترجمة كمال خولي (بيروت: مكتبة نوفل، ١٩٩٧)، ص ٦١ ـ ٦٢.

ولعب العلماء المسيحيون دوراً هاماً في نقل الفكر اليوناني العلمي والفلسفي إلى العربية. فاللغات التي كان المسيحيون يتكلمونها ويكتبونها سابقاً ظلت قيد الاستعمال (اليونانية ـ السريانية، والقبطية في الشرق، اللاتينية في الأندلس)، وبعض الأديرة كانت مراكز هامة للفكر والدراسة: دير الزعفران في جنوبي الأناضول بقرب مدينة ماردين، دير مارمتّى في شمالي العراق قرب من الموصل، ووادي النطرون في صحراء مصر الغربية. إلا أن الموقف تغيّر بمرور الزمن. والأقلية المسلمة الحاكمة تحولت إلى أكثرية واكتسبت حياة روحية وفكرية مستقلة، قوية، واثقة من نفسها.

في الشرق انقرضت تقريباً الكنيسة النسطورية العالمية الانتشار بسبب فتوحات تيمورلنك، في المغرب الكبير، اختفت المسيحية، في الأندلس، أدى توسع الدول المسيحية من الشمال إلى ازدياد التوتر بين المسلمين والمسيحيين. في كل من الأندلس والبلدان الشرقية حيث يعيش المسيحيون ـ مصر، سوريا، العراق ـ ترك معظمهم لغته وتعلم العربية، ولكن العربية لم يكن لها التأثير المنشط نفسه بينهم كما كان في المجتمعات اليهودية حتى القرن التاسع العشر.

أمّا في العهد العثماني فقد حدثت تغييرات بين السكان المسيحيين في الأفكار والمعرفة خلال هذه القرون، وسبب ذلك انتشار الإرساليات الكاثوليكية. لقد كانوا في المنطقة على فترات متقطعة منذ مدة طويلة، الفرنسيسكان كانوا هناك منذ القرن الخامس عشر بصفتهم قيّمين على المقامات الكاثوليكية

في الأرض المقدسة، اليسوعيون، الكرمليون والدومينيكان وغيرهم جاءوا في ما بعد.

وقد أدى ذلك وغيره إلى تطوير ثقافة مسيحية مميزة مُعبَّر عنها بالعربية. لقد كانت موجودة منذ زمن طويل، إلا أنها غيرت طبيعتها الآن. القسوس الذين تعلموا في كليات روما رجعوا يعرفون اللاتينية والإيطالية، وبعضهم انصرف بجدية إلى دراسة العربية، وبعضهم أسس رهبانيات على الطراز الغربي، خاصة في الأجواء الحرة لجبال لبنان، وهذه أصبحت مراكز لزراعة الأرض ولدراسة اللاهوت والتاريخ[٨].

ثانياً: المسيحية أصبحت أقلية

إن كلمة أقلية بدأت تظهر في لغة السياسة الأوروبية وبالذات كمصطلح خاص في القانون الدولي خلال القرن التاسع عشر بمناسبة تدخّل الدول العظمى وقتئذ في شؤون الإمبراطورية العثمانية بحجة حماية رعاياها المسيحيين[٩].

وخوف الأقلية من الغرق في محيط المجموعة التي تمثل الأكثرية يدفعها حينذاك للتشديد على خصوصيتها، فالانحياز أو التعصب من سمات المجتمعات التي تضم طوائف من الأقليات، وهو يعود هنا إلى علم النفس الإثنولوجي والتعصب ليس فطرياً كما قد يحسب البعض، فنحن لا نولد بكراهية للهندوس مثلاً،

(٨) حوراني، **تاريخ الشعوب العربية**، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٩) فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٤٢.

وإنما التعصب سلوك مُتَعَلَّم. ويتوقف التعصب على شخصية الفرد.

ويرى كينلوش أن الأقلية هي الجماعة التي تعرف على أنها مختلفة عن الأغلبية، حسب افتراضات مرتبطة بمعايير جسمانية أو ثقافية أو اقتصادية أو سلوكية، ونتيجة لذلك تعامل وتضبط بصورة سلبية[١٠].

وقد أصبحت قضايا الأقليات جزءاً أساسياً في مبادئ حقوق الإنسان، وأفردت الجمعية العامة للأمم المتحدة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢ إعلاناً خاصاً بشأن الأقليات.

لقد وضعنا التعريفات أعلاه لنصل إلى القول إن الدين المسيحي ساد معظم المنطقة العربية قبل مجيء الإسلام، فيما بات المسيحيون الآن يعتبرون أقلية كما يسمَّون. ويدافع عنهم أحد الكتّاب اللبنانيين قائلاً: «المسيحيون العرب ليسوا أقلية في العالم العربي بل هم جزء من الأمة العربية. ويجب عليهم ألا يشعروا بأنهم أقلية، وعلى المسلمين ألا يدعوا هذا الشعور يتنامى عندهم»[١١].

في احتفال أقيم في حلب في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٢ تعاقب عدد من الزعماء على المنبر، منهم مطران حماة للروم الأرثوذكس أغناطيوس حريكة فقال: نحن نعلن أن لا أقلية في

---

(١٠) Graham Kinloch, *The Sociology of Minority Group Relations*, Prentice-Hall Series in Sociology (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1974), pp. 5-12.

(١١) من مقدمة أحمد راتب عرموش في: السمّاك، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي**.

البلاد إلا أقلية الخونة المارقين في وطنيتهم وقوميتهم وإننا أشد منكم حرصاً على كرامتنا القومية وحياتنا الاستقلالية علماً أن يكون لنا ما لكم وعلينا ما عليكم وأن نعيش وإياكم سواء بسواء في السراء والضراء[١٢].

وقد تناول علم الاجتماع مركَّبات النقص (وما تؤدي إليه من عقد ومشاكل) عند الأقليات ضد الأغلبية، سواء على المستوى الديني أو العرقي أو اللغوي أو الحضاري أو حتى الثقافي، وهو أمر مألوف ومفهوم. إنه ينشأ عن تساؤل ابن الأقلية عن أحقية ابن الأغلبية بالاستيلاء أو بالسيطرة على غالبية المكاسب والفرص في المجتمع. لكن علم الاجتماع قلّما يتحدث عن عقدة نفسية أخرى، مغايرة تماماً تعانيها الأغلبيات (الدينية أو غيرها) تجاه أقليات معينة استطاعت في ظروف خاصة أن تصل إلى ما وصلت إليه الأغلبيات، ثم أن تقفز فوقها وتتفوق عليها في بعض المجالات، في حال مثل هذا، يتحول الأمر من شكوى الأقليات من حرمان الأغلبية لها إلى غضب الأقليات على تلك بسبب نجاحها في مالم تنجح هي فيه. وكثيراً ما يتحول هذا الغضب إلى جو من الشكوك والاتهامات والإدانات، وأحياناً يشحن هذا الجو بالشائعات وبالسخرية، في محاولة للنَّيل من نجاح الأقلية واعتراف الناس بفضلها[١٣].

---

(١٢) سلمى مردم بك، **أوراق جميل مردم بك: استقلال سوريا ١٩٤٥ ـ ١٩٥٩** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٤)، ص ٢١١.

(١٣) أنيس صايغ، **أنيس صايغ عن أنيس صايغ** (بيروت: دار رياض الريس، ٢٠٠٦).

ثالثاً: أرقام عن عدد المسيحيين المشرقيين

يكثر في الآونة الأخيرة الحديث عن انخفاض متسارع للدور المسيحي في هذا الشرق، حيث الأنظار متوجهة إلى النزيف المتصاعد بوتيرة سريعة جداً بسبب هجرة المسيحيين العرب إلى الخارج، والتكاثر غير الكفء، بين المسلمين والمسيحيين في الإنجاب.

ونتيجة لحالة الضعف والتقهقر في الجسم الحضاري العربي ككل، ولتنامي الأصوليتين اليهودية والإسلامية، ولسياسة الدول الكبرى غير العادلة المعتمدة على المبدأ الكلاسيكي فرِّقْ تَسُدْ، ولزحف العولمة الثقافية وما تفرزه من عوامل سلبية، فإن الانحسار التدريجي للمسيحية المشرقية يدفع بالبعض، وهم ليسوا قلة، ومن مسارب ومرجعيات متنوعة، إلى القول أن هذه المسيحية المشرقية ستتحول خلال مئة عام إلى حالة رمزية، ثقافية، دينية، روحانية، أقرب إلى الحالة الثقافية الموجودة في المتاحف، وأشبه بالمورث الأرخيولوجي للكنائس الأنطاكية الموجودة الآن على الأرض التركية.

وهذه الأقوال وما يعقبها من سيناريوهات ليست متفائلة، لا تسكن في الخيال البعيد، بل تحضر فعلاً في نفوس ومخططات من يهمهم إفراغ المنطقة العربية من هذه الظاهرة المسيحية المشرقية، في حين يمضي العقلاء من أبناء المنطقة إلى العمل الصبور والدؤوب من أجل الحفاظ على هذه الجماعة المسيحية المميزة بخصائصها الروحانية والثقافية وبرسالتها مع مسلمي المشرق ومسيحيّي الغرب والشرق الأبعد.

وحدث تطور لافت لانتشار المسيحية في القرن العشرين لا يمكن المرور عليه من دون ذكر أرقامه. ففي بداية ذاك القرن كان أربعة أخماس المسيحيين في أوروبا وأمريكا الشمالية، فيما بنهايته أصبح ثلثا المسيحيين في العالم الثالث، وهو مستوعب جمهور المسلمين.

وفي المقابل كان عدد المسلمين في أوروبا قليلاً فيما أصبح الآن لهم وجود في بلدانه كافة، وكذلك تعاظم عددهم في الأمريكيتين.

من هنا نرى نوعاً من الاحتكاك بين الديانتين، ناجم عن أن المجتمع الغربي الغني، غزته العلمانية منذ زمن بعيد، وبالتالي فإن التعصب ـ لا التدين ـ لم يعد موجوداً بالقدر الموجود في المجتمعات الإسلامية التي نادراً ما أخذت حكوماتها بالعلمانية.

إن حالات التحول التي يقف المرء أمامها متأملاً هي الناتجة عن تعصب الآخرين الديني والمذهبي، ويبدو أنه كلما زاد التعصب والتضييق على الناس في حيواتهم باسم الدين كانوا أميل للتحول إلى سواه، ليكون مخرجاً نفسياً واجتماعياً من الأحادية في التفسير والتسلط على وجدان الناس[١٤].

ونرى من الأهمية التذكير بالعدد التقريبي للمسيحيين. ونقول العدد التقريبي، لأن مجمل الدراسات والإحصاءات التي قام بها باحثون أجانب وعرب هي من التباعد في الأرقام، بل

(١٤) نبيل عمر في: **الأهرام**، ٧/ ١٠/ ٢٠٠٩.

مضحكة أحياناً، بحيث يصعب الركون إلى هذا الرقم أو ذاك. كما إن مجمل الحكومات العربية تفتقر إلى دوائر إحصاء دقيقة ونزيهة تعكس واقع الحال. بيد أن الأرقام الآتية قد تعطي صورة ما ليست بعيدة كثيراً عن الحقيقة عن عددهم التقريبي.

العدد يراوح بين ١٢ و١٣ مليون مسيحي في كل الديار العربية. يوجد معظمهم في مصر ولبنان والسودان (بين ٩ ـ ١١ مليوناً). في سوريا يبلغ تعدادهم مليوناً ونصف من أصل ٢٣ مليون نسمة. (في حين تشير تقديرات القنصلية البريطانية في أعوام ١٨٣٠ لعدد سكان سوريا الجغرافية أو سوريا الكبرى إلى ما بين مليون نسمة ١,٨٦٤,٠٠٠ نسمة ولكن معظم التقديرات تتراوح بين ١,٢٥٠ مليون وربع و١,٤٥٠ مليون وأربعمائة وخمسين ألفاً، وتتجمع تقديرات ١٩١٠ ـ ١٩١٥ إلى حوالى ثلاثة ملايين ونصف)[١٥]. في العراق بين ٣٥٠ ألفاً و٣٠٠ ألف. في الأردن ٢٠٠ ألف. في مصر بين ٩/ ١٠ في المئة أي بين ٧/٥ مليون و٨/٥ مليون نسمة. وفي (فلسطين كانت نسبة المسيحيين إلى مجموع السكان في سنة ١٨٩٠ نحو ١٣ في المئة، لكن مع بداية الانتداب البريطاني في سنة ١٩١٧ هبطت إلى ٩/٦ في المئة وفي سنة ١٩٣١ صارت ٨/٨ في المئة وفي سنة ١٩٤٨ أصبحت نحو ٨ في المئة، أما في سنة ٢٠٠٠ فقد بلغت نسبة المسيحيين في فلسطين قرابة ١,٦ في المئة فقط. وهذه حال مروعة، فعددهم اليوم لا يتجاوز ١٦٥ ألفاً بينهم ١١٤ ألفاً في الأراضي الفلسطينية المحتلة و٥٠ ألفاً في الضفة الغربية وقطاع

(١٥) Charles Philip Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East 1900-1914* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966), p. 209.

غزة. وللمقارنة فقط، فقد كان عدد المسيحيين في سنة ١٩٤٨ في الضفة الغربية وحدها ١١٠ آلاف نسمة. ولو بقي هؤلاء في أرضهم لبلغوا المليون نسمة في سنة ٢٠٠٢ لكنهم اليوم لا يتجاوزون الخمسين ألفاً فقط. وفوق ذلك، فقد كان عدد المسيحيين في القدس سنة ١٩٤٧ نحو ٢٧ ألفاً، ولو ظلوا في ديارهم لكان عددهم بلغ في سنة ٢٠٠٢ أكثر من ١٥٠ ألفاً، بينما لا يتجاوز عددهم اليوم الثمانية آلاف[١٦] وعدد المسيحيين في البحرين ألف نسمة وكذلك الحال في الكويت.

إن نسبة المسيحيين تمثّل في المرحلة الراهنة ٣,٤ في المئة مع تعداد السكان في الوطن العربي، وهذه يمكن ترجمتها في أنها تتزايد وتتناقص بين هذا البلد العربي وذاك، ففي لبنان تصل إلي حوالى ٣٢ في المئة تقريباً، في حين تتراوح النسبة في سوريا بين ٧ ـ ٧,٢ في المئة، وفي مصر٧ و ٨,٥ في المئة.

ويذكر هنا أن هذه النسب كانت أعلى بكثير في أوائل النصف الثاني من القرن العشرين. ففي السنوات المئة الماضية بلغ تعداد المهاجرين المسيحيين ستة ملايين نسمة.

وهكذا فإن أرقام المسيحيين في العالم العربي والشرق الأوسط، ككل، في تناقص سريع ومستمر بالمقارنة مع المنتمين إلى الأديان الأخرى في السنوات المئة الماضية. ونظراً إلى ما للأرقام من معنى في عالم الديمغرافيا والحضور في مجالات الحياة فإن من الفائدة الكشف عن المزيد منها. فبعد أن كان

(١٦) صقر أبو فخر في: **السفير**، ١٤/ ١١/ ٢٠٠٣.

عدد المسيحيين في تركيا في عام ١٩٢٠ في حدود المليونين لم يعد هناك سوى ٦٠ ألفاً، أما في إيران التي تضاعف عدد سكانها بعد الثورة الإسلامية فإن عدد المسيحيين الذين كانوا ٣٠٠ ألف وصل إلى حدود ١٠٠ ألف اليوم.

وفي المشرق العربي، وبعد أن كانوا يشكّلون نسبة تراوح بين ١٥ و٢٠ في المئة من سكان أكثر من دولة مشرقية، لا تتعدى نسبتهم اليوم ١٠ في المئة من حجم السكان ككل (عدا لبنان). وفي سوريا كانت النسبة تقارب ثلث السكان في مطلع القرن العشرين، أما الآن فهي أقل من ٧ في المئة من عدد السكان.

رابعاً: تعاظم الهجرة المسيحية المشرقية

يشعر المسيحيون العرب بقلق شديد نتيجة تضاؤل أعدادهم، واستشراء الهجرة في صفوفهم، وهم يشكون من بعض الارتفاع في الحساسية ضدهم بسبب التيارات الأصولية التي قد لا تمارس العنف عليهم تعصباً، وإنما للضغط على الحكومات التي تتخاصم معها. لكن الداء الأكبر في العلاقة ليس الاضطهاد، بل عدم الاهتمام، وإنكفاء فئات المجتمع على ذاتها، وعلى خصوصياتها. ولذلك تتضاءل تأثيرات المسيحيين الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، كما تتضاءل القواسم التي كان الطرفان المسلم والمسيحي يحرصان عليها. فقد تغيّر الوعي والاهتمام لدى سائر الأطراف، وتقضي كل الفئات بقايا المرحلة السابقة التي كان شعارها الدين لله والوطن للجميع.

فمع الخلل في أسس المواطنة، تأتي الأصولية لتضيف عاملاً أساسياً إلى العوامل السياسية والاقتصادية المسببة للهجرة التي تعاني آثارها الخطيرة مجتمعاتنا الوطنية. وهذه الهجرة هي في حد ذاتها سبب من أسباب الإسلاموفوبيا في الغرب، فهي تحمل رسالة إلى الغرب بأنه لا يمكن التعايش مع الإسلام، وإن الإسلام يرفض الآخر، ولذلك فإن رد الفعل الغربي كان الإسلاموفوبيا.

وهناك عدة أسباب تتعلق بهجرة المسيحيين العرب، منها على سبيل المثال:

١ ـ إنكفاء دور المسيحيين، اقتصادياً، كوسطاء بين الغرب والشرق.

٢ ـ انكفاء دورهم الثقافي، فبعد أن اعتُبروا، واعتَبروا أنفسهم، حاملي الحداثة، وممثلي أوروبا في المشرق، وتماهوا بالغرب، أصيبوا بالإحباط لأن النخب الثقافية لم تعد حصرياً في أوساطهم، ولأن الحداثة الغربية فقدت بريقها ولم تف بوعودها.

٣ ـ ونتيجة لما سبق، فقدان أهميتهم السياسية في نظر الغرب.. فجسر العبور لم يعد ثقافياً، بل أصبح نفطياً، وأصبح العبور مباشراً لا يحتاج إلى جسر.

٤ ـ تغلبت الهوية الدينية ـ الطائفية لدى مجموعات من المسيحيين، على الهوية القومية الحضارية[17].

---

(١٧) شاهين، **المسيحيون العرب بين ألفيتين**، ص ٥٥.

ربما كانت أغلب هذه البنود داعية للهجرة ولكن ما استجد من تطورات حين ذكرت وإلى الآن، تشكل عوامل إضافية للهجرة ذكرت في ثنايا فصول هذا الكتاب.

إن عدة عوامل طرأت على البيئة العربية جعلت المسيحيين يخافون على مستقبلهم، في حين يشكل الغرب بيئة جاذبة لهم بسبب التفاوت الكبير في مستوى الحياة وفي أوضاع الحرية وحقوق الإنسان والأمان وضمان الحاضر والمستقبل.

ورأى البعض أن الهجرة ناجمة عن ضيق العيش والعمل وحجز الحريات وغياب دولة المؤسسات مما يطال الجميع... مسيحيين ومسلمين. الرد نسبياً صحيح، إلا أن الكارثة حاضرة بقوة بين الفئة المسيحية من قاطني الديار الشرق أوسطية، ذلك لأن معظم المسيحيين العرب المهاجرين إلى الغرب يفضلون البقاء فيه، في حين أن نسبة عالية من المسلمين العرب المهاجرين إلى الخارج يعودون.

ونسب البعض الهجرة المسيحية إلى ٤٤ في المئة بسبب العمل و٣٠ في المئة بسبب تكوين الأسر المختلطة و١٥ في المئة بسبب الدراسة و١٠ في المئة بسبب الخوف من التطرف المحلي ولأسباب متنوعة ثانوية أخرى. ولكن هذه النسب باتت تتباين بين بلد وآخر، فالعراق مثلاً يهاجر مسيحيوه خوفاً من التطرف والقتل.

وفي سوريا ـ على سبيل المثال ـ شكّلت العقول المسيحية المتعلمة نسبة عالية من الهجرة. ومن خلال عيّنة عشوائية من المحافظات السورية لخمسين طالباً مسيحياً ذهبوا للتخصص

العالي في الغرب، لم يعد منهم سوى عشرة، وهو ما أخذ يظهر في نوعية المهن العلمية التي كان المسيحيون يشغلونها في السابق بسبب تناقص أعداد دارسيهم ذوي الاختصاصات العالية.

وفي كل مكان تقريباً في العالم العربي، وبسبب التمييز، وفي بعض الحالات الاضطهاد الشديد كما هو حاصل في العراق (نصف مسيحيي الموصل هجروها)[١٨]، ومصر وفلسطين (كان عدد المسيحيين في الأراضي الفلسطينية المحتلة ١٤٣ ألفاً وكانوا يمثلون ٢,٣ في المئة من السكان عام ١٩٤٨). يغادر المسيحيون الأصليون متجهين إلى الأمريكيتين (قدرت الهجرة المسيحية إلى الهجرة المسلمة من البلاد العربية إلى الولايات المتحدة في الفترة حتى منتصف القرن العشرين بنسبة تسعين إلى عشرة في المئة)[١٩].

ولا يقتصر الأمر في تناقص المسيحيين من البلدان العربية، بل إن إيران تضاعف السكان فيها منذ ١٩٧٩ ولكن أعداد المسيحيين هبطت من ٣٠٠ ألف نسمة إلى حوالى مئة ألف فقط، كما سبق وذكرنا.

ويبقى الرهان في بلدان عربية تُستنزف بالهجرة، من ذلك أنه في العام ١٩٤٨ كان المسيحيون يشكلون حوالى ٢٠ في

(١٨) **النهار**، ١/١٠/٢٠٠٨.

(١٩) إبراهيم حياني [وآخرون]، **العرب في أمريكا: صراع الغربة والاندماج**، تحرير ميخائيل وديع سليمان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٤٨.

المئة من تعداد فلسطين. ومنذ ذلك الوقت هبطت أعدادهم إلى النصف تقريباً (بحيث وصلت نسبة المسيحيين في فلسطين إلى ١,٥ في المئة من إجمالي تعداد الفلسطينيين ووصلت نسبتهم بين فلسطينيي المناطق المحتلة عام ١٩٤٨ إلى ١٤ في المئة من إجمالي العرب في إسرائيل خلال التسعينيات من القرن الماضي. وبات يعيش أكثر من ٥٦ في المئة من المسيحيين الفلسطينيين خارج بلادهم، ويقدر أن عددهم الإجمالي في الضفة الغربية وقطاع غزة انخفض إلى ٤٠ ألفاً في عام ١٩٩٧ بسبب الهجرة المتزايدة منذ حرب ١٩٦٧)[٢٠] وتراجع مسيحيو القدس من ٤٥ ألفاً في أربعينيات القرن العشرين إلى ٥ آلاف مطلع هذا القرن.

ووفقاً لتعداد سكان لبنان عام ١٩٩٧ فإن عدد المسيحيين بلغ مليونين و٤٨ ألف نسمة، تراجع هذا الرقم عام ١٩٨٧ إلى المليون وربع المليون[٢١]. وتضارب رقم المسيحيين في لبنان بين عدة مصادر (انخفض عدد المسيحيين في لبنان من ٥٥ في المئة إلى ٣٥ في المئة منذ عام ١٩٤٠ بفعل الهجرة)[٢٢] ويشكّل المسيحيون ٢٧ في المئة من سكان لبنان والمسلمون ٧٣ في المئة[٢٣] (بلغ عدد المسلمين في لبنان حوالى ٦١ في المئة واتباع الديانة المسيحية ما يزيد قليلاً على ٣٩ في المئة)[٢٤].

(٢٠) **الحياة**، ٢٩/٥/٢٠٠٦.

(٢١) سهيل فرح في: **النهار**، ١/٨/٢٠٠٨.

(٢٢) **النهار**، ٦/١٢/٢٠٠٦.

(٢٣) **الديار**، ١٤/٩/٢٠٠٦.

(٢٤) **النهار**، ٢٠/٦/٢٠٠٨.

بينما تناقص عدد المسيحيين العراقيين في عام ٢٠٠٣ إلى ٧٠٠ ألف، أي ما يقارب ٣ في المئة من سكان العراق الذي بلغ ٢٥ مليون نسمة، في حين أن التقديرات تدل أن الرقم يكاد يصل اليوم إلى ٣٠٠ ـ ٣٥٠ ألفاً.

وقد أضعف نزيف الهجرة من الوجود المسيحي في العراق بدرجة مرعبة. الأحياء المسيحية في بغداد (مجيد زيونه، كمب سارة خاتون، كمب الأرمن، الدورة) شهدت نضوباً متصلاً. بحسب الإحصاءات السرية التي أجريت في عهد البعث يشكل المسيحيون نحو ٣,٢ في المئة من السكان، و٧ في المئة من سكان بغداد. لا أحد يعلم يقيناً الوزن الديمغرافي الحالي لمسيحيي العراق. ولما كان الدستور يعطي حق الاقتراع للجميع، في الوطن، كما المهجر، فنسبة الهجرة لن تؤثر على الوزن الانتخابي للجماعة المسيحية. الافتراض أن تكون نسبة التمثيل بحدود ١٢ مقعداً، لكن قانون الانتخابات الأخير أختزل الرقم إلى ٥ مقاعد، وهو تمثيل يائس يقتضي إعادة نظر. كيف يسع ٣,٢ في المئة من السكان أن يشكلوا خطراً على ٩٦,٨ في المئة منهم؟ يحتاج المرء إلى قدر هائل من العبط لكي يحمل هذا الخطر على محمل الجد، كما يقول كاتب عراقي[٢٥].

وبالنسبة إلى سوريا فإن الأكثرية واضحة المعالم، على عكس العراقية، فالعرب المسلمون يمثلون أكثرية بارزة في الشعب السوري تقارب الثلثين (بينما يكوِّن المسيحيون والعلويون

(٢٥) فالح عبد الجبار في: **الحياة**، ٣٠/١/٢٠١١.

والدروز والأسماعيليون الثلث الأخير)[٢٦] ثم إن المسيحيين كانوا من الأساس أكثر ميلاً إلى الهجرة إلى الأمريكيتين في مطلع القرن العشرين، ونحو لبنان المجاور لاحقاً، لا سيما أن اللاجئين الجدد منهم، والأرمن على وجه خاص، غالباً ما اعتبروا سوريا ممراً لهم نحو هجرة دائمة إلى الولايات المتحدة، أو أرمينيا أو لبنان. ولقد أدى كل هذا إلى انخفاض في عدد المسيحيين السوريين، عجلت فيه الوحدة مع مصر عام ١٩٥٨ وقرارات ١٩٦١ و ١٩٦٥ الاشتراكية، التي حملت فئات واسعة من البرجوازية المسيحية السورية على الانتقال إلى لبنان، بحيث هبطت نسبة المسيحيين في الشعب السوري من ١٤ في المئة عند الاستقلال إلى حوالى ٧ في المئة

اليوم، لكن حرب لبنان التي بدأت عام ١٩٧٥، والانفتاح الاقتصادي الذي اعتمدته سوريا، أوقف النزف بصورة واضحة وأدى إلى انتعاش حقيقي في أوضاع المسيحيين السوريين، هذا من ناحية الهجرة الكمية، فيما الهجرة النوعية تكاد تستنزف العقول الشابة المسيحية، كما سبق وذكرنا.

والخلاصة: كيف نعالج قضية الوجود المسيحي؟ هل بتشجيع الهجرة أم إن المعالجة تكون بتشجيع الصمود والتجذر في الأرض المشرقية التي انبثقت منها المسيحية وانتشرت في أصقاع الدنيا؟

---

(٢٦) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٠٧.

ويبقى السؤال قائماً. . . إن معالجة نتائج الهجرة المسيحية شيء ومعالجة أسبابها شيء آخر، ذلك أن إغفال الأسباب وكأنها لم تكن وكأنها غير قابلة للعلاج، والاهتمام بالنتائج على قاعدة المشاعر الإنسانية أو الدينية يؤدي إلى التشجيع على الهجرة وإلى تضخمها، وتالياً إلى تعميق الجراح الاجتماعية والطائفية بدلاً من تضميدها. لا يعني ذلك عدم الاهتمام بالمهاجرين الذين يهربون بأرواحهم وإيمانهم، ولكنه يعني عدم تحويل الهجرة القسرية إلى هجرة اختيارية، وعدم تحويلها من هجرة موقتة إلى هجرة دائمة واستيطانية، وكل ذلك رهن بأحداث المنطقة.

الفصل الرابع

إشكالية العلاقة المسيحية ــ الإسلامية

رسم القرآن قواعد التعامل في الشأن الديني من خلال قواعد لقاء ووفاق وتعامل شريف حر يحفظ الحرية ويصون المساواة ويؤكدها. وشكلت النصوص القرآنية في التعامل بين المسلمين وأهل الكتاب القاعدة المبدئية التي بنيت عليها العلاقات في ما بينهم خلال الحقبات التاريخية. وبديهي أن التاريخ ليس تطبيقاً حرفياً للنصوص ولن يكون. إلا أن أهمية النصوص، وخاصة الإلهية منها، تكمن في إمكانية العودة الدائمة إليها ومعارضة التاريخ أو حتى محاسبته انطلاقاً منها.

وبخصوص المسيحية فإن هذه اللفظة أو النصرانية لم ترد في القرآن، بل وردت كلمة نصارى، وتعني النصرانية العربية والنصارى العرب هم المسيحيون العرب والنصارى بشكل عام هم مسيحيو الشرق عرباً كانوا أو غيرهم. وإن دين عيسى أو المسيح، حسب القرآن هو «الإسلام» ولا شيء غير الإسلام، فلا ذكر لدين اسمه المسيحية أو النصرانية. ويؤكد القرآن أن

عيسى هو المسيح. وقد نسبت إليه هذه الصفة مرات عديدة، منها: (آل عمران: ٤٥؛ النساء: ١٥٧، و١٧١ ـ ١٧٢؛ المائدة: ١٧، ٧٢، و٧٥، والتوبة: ٣٠ ـ ٣١). وبلغ عدد الآيات في القرآن المتعلقة صراحة بالمسيحية والمسيحيين حوالى مئة وسبع عشرة آية.

لقد قيل الكثير عن العلاقة المسيحية ـ الإسلامية في هذه المنطقة، وإنه لتاريخ طويل امتد على مدى ١٤٠٠ سنة هذا التعايش بين ديانتين يجمعهما شعب واحد ينتمي معظمه إلى العروبة، ومن ليس عربياً في الأصل فقد عُرّب من خلال اللغة والعيش المشترك الطويل.

ولا شك أن النساء المسيحيات اللاتي تزوجن من رجال مسلمين لعبن دوراً مهما في حياة أزواجهن، واشتهر من أولاد الخلفاء والأمراء والأشراف الذين أُمّهاتهم مسيحيات، مسلمة بن عبد الملك فيما حكاه ابن عساكر في ترجمته، والعباس بن الوليد بن عبد الملك، وعبد الله بن الوليد بن عبد الملك، ويزيد بن أُسيد وعبده بن عبد الرحمن السلمي وأبو الأعور السلمي، وحنظلة بن صفوان الكلبي أحد قواد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك[١].

وثمة واقعة تاريخية ربما كانت أشد تعبيراً في ما يتعلق بالتأثير النفسي المعنوي للأمهات الكتابيات على أولادهن. فأم خالد القسري والي العراق في العصر الأموي، كانت نصرانية

(١) حبيب الزيات، **الخزانة الشرقية** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٧)، ج ٢.

من أصل بيزنطي، وقد بنى لها كنيسة خاصة بها لتصلي فيها[٢].

حرّم الإسلام تناول لحم الخنزير وشرب الخمرة، فكان أن صار الكثير من الأديرة في كثير من العصور أماكن مفضلة لشرب الخمرة من دون التعرض لتطبيق الحدود والعقاب، لأن الحماية التي أمّنتها السلطات الإسلامية للأديرة تنفيذاً لعهود الذمة، كانت تهيئ للشاربين من المسلمين جواً من الأمن خارج نطاق القانون الإسلامي[٣].

أولاً: التعصب الديني

يعتبر القرآن الكتاب المنزل من عند الله، جوهر العقيدة الإسلامية. كما يعتبر كتاباً أزلياً وغير قابل للتغيير من حيث الشكل والمضمون. ويعتقد المؤمنون بأنه يصلح لكل مكان وزمان وأنه يحوي بين دفتيه الحقيقة الأزلية. وفي المقابل تتسم فكرة الحداثة بالنسبية في ما يتعلق بالحقيقة وبعامل تطورها المستمر، فبالنسبة إلى الحداثة لا يوجد أي شيء سواء كان مكتوباً أو منطوقاً لا يحق ولا يمكن الإنسان إعادة صياغته وتطويره أو التشكيك في صحته. وهكذا يجد الإسلام نفسه بين دفتي الرحى: رحى الحقيقة الأزلية الثابتة الموجودة بين دفة القرآن من ناحية، ورحى الحداثة التي ترى أن جميع الأمور

(٢) حسن الزين، **الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني** (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨)، ص ١٥٥.

(٣) للمزيد حول الموضوع، انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٧.

قابلة لإعادة الصياغة والتطور الدائم من ناحية أخرى.

وهناك ثلاثة اتجاهات تنتشر في العالم الإسلامي، فعلى خلفية الإسلام الثقافي يوجد إسلام متزمّت، بمعنى إسلام قائم على التفسير الحرفي للنص، وبخلاف ذلك يوجد ـ إسلام ينبع من التأويل الجديد له ـ وهو الإسلام الذي يعتمد على تفسير روح النص لا حرفيته، والإسلام الثقافي أو التقليدي الذي يتم الاعتقاد بمبادئه وممارسة شعائره في مجتمع معين، وهو وثيق الارتباط بالحضارة التي ينتمي إليها، ويكون بذلك المجتمع الإسلامي ويساهم بقدر كبير في تشكيل شخصية الفرد المسلم وتحقيق توازنه النفسي وانسجامه مع محيطه[٤].

وبالنسبة إلى المسلمين المتزمّتين، يرفض هؤلاء فكرة حرية الاعتقاد، باعتبار أن الشريعة الإسلامية حرّمت الكفر بالله أو الشرك به، ولم تبح التعبد بالعبادات الباطلة المبتدعة ولم تبح فعل المنكرات والمعاصي. ويفرّقون بين الإكراه الوارد في الآية الكريمة ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ (البقرة: ٢٥٦) وبين الإباحة. ويصرّون على دفع الذميين الجزية وهم صاغرون، وذلك لأن أحكام أهل الذمة ـ في نظرهم ـ باقية لم تنسخ. ويصلون إلى أن الكتاب والسنة يبيّنان أن السيف لا يرفع عمن يرفع عنه من الكفار إلا ببذل الجزية عن يد وهم صاغرون. ويرى أصحاب هذا الرأي أن حالة الضعف والعجز التي تعيشها الأمة الإسلامية لا

---

(٤) كرستيان ترول، «الفكر التقدمي في الإسلام المعاصر: نظرة نقدية،» ترجمة حامد فضل الله، **المستقبل العربي**، السنة ٣٠، العدد ٣٤٠ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٧)، ص ٧ ـ ٨.

يبرر التبديل والتحريف في المفاهيم الصحيحة والثوابت. فلعل الله يحقق على أيدي الأجيال القادمة ما عجز جيلنا عن تحقيقه حسب قول أحد الباحثين[٥].

ويعتبر الشيخ يوسف القرضاوي أن (أهل الذمة)[*] هم اليهود والمسيحيون الذين يعيشون في الأراضي الإسلامية، أي المواطنون غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. فالذمة تعني الأمان والضمان والعهد، وهي أمور يزوَّدون بها حتى يعيشوا بسلام. وهي موازية لما يعرف اليوم بالتجنيس حيث يصبح الغريب مواطناً. وبهذا المعنى، فأهل الذمة ينتمون إلى دار الإسلام ولديهم الجنسية الإسلامية. وهذا العقد هو أبدي ويضمن أن المسلمين يحمون الذميين إذا ما قدّموا الجزية[**] وتقبّلوا الشريعة الإسلامية في غير أمورهم الدينية. وتشتمل حقوقهم على الدفاع الداخلي والخارجي، والحقوق المادية والقانونية، وضمان الشيخوخة، والأكثر أهمية هو ضمان الحرية الدينية سواء في المعتقد، أوفي الشعائر من دون أي تغيير من قبل المسلمين. كما يتمتعون بالحقوق الاقتصادية، سواء في العمل والبيع والشراء، مع استثناء الربا ولحم الخنزير والمشروبات الكحولية. وعلى مستوى آخر، يتمتع الذميون

---

(٥) محمد شاكر شريف في: مجلة **البيان** (لندن)، العدد ٨١ (تشرين الأول/ أكتوبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤)، ص ٢٢ ـ ٢٩.

(*) إن قضية (أهل الذمة) قضية تاريخية مصاحبة للفتح والدولة التي قامت على أساس الفتح الإسلامي، كما إن الأوطان العربية يسكنها الآن مواطنون شركاء في الوطن والتاريخ والحقوق والواجبات.

(**) شرعت (الجزية) من نص الآية القرآنية على المحاربين الذين ينهزمون ويرفضون الدخول في الإسلام، والمسلمون لا يحاربون مواطنيهم المسيحيين.

بحقوق العمل في الوظائف الحكومية باستثناء الوظائف ذات الطبيعة الدينية كالإمامة والرئاسة، لأن هذه المؤسسات تمثل النبي محمد، ولا يمكن غير المسلمين تمثيله، لكن يمكنهم تولّي وظائف الوزارة والنيابة[٦].

ويعبّر هنا عن رأي أهل السنة، ولم يكن تكوّن «السنة» كمذهب في الإسلام سوى واحد من نتائج الصراعات التي اختلط فيها السياسي بالقَبَلي والعشائري. فادعاء «أهل السنة» أنهم يمثلون الإسلام الحقيقي توازيه ادعاءات من مذاهب أخرى تقول بالقول نفسه. ويصعب مناقشة هذه الطائفة أو تلك من دون القراءة التاريخية لمسار تطور الإسلام ونشوء المذاهب ضمنه، ومن بينها الإسلام السني، حيث رأى الفقهاء الذين ينتمون إلى هذا المذهب أن السنة هي طريقة في السلوك الديني تلتزم النص القرآني أولاً ثم الحديث النبوي والمسلك الحياتي للرسول، إضافة إلى اتباع طريق الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة والسلف الصالح. لكنِ التسمية الفعلية لـ «أهل السنة» إنما ترتبط فعلياً في الصراع مع الفِرَق الكلامية وخصوصاً منها المعتزلة التي أصابتها النكبة على يد الخليفة العباسي المتوكل بحيث انتهت لمصلحة سنية متشددة.

وقد كرّس انتصار أهل السنة على المعتزلة سيادة فهمهم الوحيد للعقيدة الإسلامية بصفته المرجع الذي يحمل الحقيقة وحدها، ورافق ذلك موقف حيال المخالفين يقوم أولاً على

(٦) بسام الجمل، **الإسلام السني** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨).

صعوبة اللقاء مع أصحاب المذاهب الأخرى، وقد تطور هذا الموقف عبر التاريخ إلى تعريض المخالف إلى التكفير.

ويرتكز الإسلام السني على دعائم تشكل مقدسات ومصدراً للمعرفة والسلوك، في مقدمها النص القرآني الذي يرى أهل السنة أنه يحوي كل شيء يرغب الإنسان في معرفته، ويشكل المرجع في كل قضية تواجه المسلم أكانت دينية أم دنيوية. أما الدعامة الثانية فهي الأحاديث النبوية التي تحدد السلوك الإسلامي الديني والدنيوي، وهي مصدر لفهم القرآن وتطبيق تعاليمه. لا يولي أهل السنة اهتماماً للفارق الزمني لأقوال الرسول ثم لتدوينها بعد قرن من الزمن وما يمكن أن يرافق هذه الفترة الزمنية من نسيان للحديث أو تغيُّر الظرف الذي قيل فيه. لذلك شكلت الأحاديث ومدى صحتها مصدر خلاف بين الفقهاء السنة أنفسهم وبين باقي المذاهب التي رفضت الأخذ بها. للتدليل على الالتباسات الكبرى في هذا المجال ما تورده كتب الأحاديث عن وجود ستمئة ألف حديث متداول، فيما اختار البخاري منها ٧٥٦٣ حديثاً، مع الإشارة إلى أن البخاري هو أحد الثقات من السنّة المعروفين في تدوين الحديث[٧].

ولشرح ذلك نقول: إن الحديث يقوم بوظائف متعددة منها إلزام السني العمل بمضمونها، واعتبارها مرجعاً لتفسير آيات القرآن ومستنداً للأحكام الفقهية. أما الدعامة الأخرى فهي

(٧) يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ٥ ـ ٧.

الإجماع انطلاقاً من الحديث القائل «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وهو نص استخدمه الفقهاء، وأهل الحكم لتبرير ممارسات معينة ذات صفة سياسية واجتماعية جرت في التاريخ الإسلامي واتسمت بإقصاء الآراء السياسية والعقائدية التي يقول بها أهل السنة.

ونلاحظ أن المجتمعات الإسلامية تفرز ظاهرة التعصب في كل مرة تكون فيها في حالة إنحطاط أو تراجع حضاري. وإذا ساحت الجماهير الإسلامية أكثر مما يجب فإنها قد تستمع للخطب النارية لبعض الأصوليين الذين يؤلبونها على الحكام والأنظمة والطبقات الغنية في المجتمع وكذلك على الأجانب وجميع من يختلف مع المسلم في العقيدة أو الدين.

ويحاول المتعصبون المسلمون فرض قراءتهم للنصوص المقدسة على الآخرين بالقوة، وهي التي تثير العنف وتخلع عليه المشروعية. ينبغي العِلم بأن تفسير المتعصبين للقرآن والسنة، ما هو إلا تفسير واحد من جملة تفسيرات أخرى عديدة ممكنة، ولكنهم يفرضونه وكأنه التفسير الوحيد الممكن. وهنا يكمن الخلط الخطير بين نص القرآن وبين تأويله من قبل جماعة ما أو تيار ما.

إن المسألة الأساسية في علاقة الإسلام تاريخياً بالمجتمع المعاصر هي الخلاف ما بين القائلين بأن الإسلام ذو طابع ديني روحي بحت منفصل عن الحياة الزمنية، وبين القائلين بأن الأسلام دين وسلطة معاً، أي وجود ترابط بين الزمني والروحي

فيه، مما يعرقل نزع الطابع الطائفي عن المجتمع في مثل هذا الأمر. فإذا أمكن فصل الروحي عن الزمني في المجتمع أصبح للمسيحي كما للمسلم الحقوق نفسها في ممارسة السلطة السياسية، أما إذا جرى القول بالتلازم بينهما، فإن تنظيم المجتمع سياسياً سيتم وفق قواعد إسلامية، الأمر الذي من شأنه تهميش المسيحيين وحرمانهم من المشاركة النشطة في تسيير شؤون الدولة.

ثانياً: التعصب ورفض التعددية

إن القاسم المشترك للحركات الأصولية، أنها جميعاً تعتبر نفسها نقيضاً للمشروع العلماني التحديثي الذي انهزم وحمل الفكرة التالية: إن مشاكل الشعوب العربية والأسلامية وأمراضها سببها الإسلام الذي جاء لمرحلة معينة من التاريخ انقضت، وإن خير هذه الشعوب هو في استئصال الإسلام من حياتها. في حين أن الحقيقة في رأي تلك التيارات الإسلامية جميعها أن الإسلام عكس ما يقول العلمانيون، يمكنه وضع أسس لحياة معاصرة لأنه مستمد من كلمة الله.

وتعتمد غالبية هذه التيارات الإسلامية على الأفكار التي وضعها الإمام أبو الأعلى المودودي الباكستاني الجنسية الذي اعتبر أن الله هو الذي يسيّر أمور الناس، وقد نظّم شؤون الكون ووضع قواعد تنظيم حياة الناس في القرآن الكريم الذي وضعه على لسان نبيّه المصطفى محمد، وأنه يقتضي العودة إلى القرآن كلام الله وإلى سنة رسوله للأخذ بما جاء فيهما

والاكتفاء به. وأن لا سلطة سوى سلطة الله بما أتى به عن طريق نبيه محمد.

وعَنت هذه الأفكار أن الإسلام هو الدين والدنيا وأنه لا حل لمشاكل البشر والمسلمين على الأخص إلا بتأسيس دولة إسلامية تستند إلى الشريعة الإسلامية كمصدر وحيد وتعمل على تطبيق القوانين الإلهية المستمدة من هذه الشريعة المنزلة في كل ما يتعلق بأمور الحياة والمجتمع... إلخ.

وتؤدي هذه الأفكار إلى عدم القبول بما أفرزته تجارب البشر من أنظمة سياسية وأشكال للحكم سواء أتت قبل الإسلام أو بعده، مثل النظام الديمقراطي، لأنها من وضع البشر، ولا يمكن إحلال القوانين الوضعية التي وضعها هؤلاء محل سلطة الله. وهكذا فإن هذا الطرح أدى إلى وضع الإنسان في مواجهة الله.

وإذا نظرنا إلى الأمر من جانب آخر، فإن هذه الأفكار تؤدي إلى رفض للتعددية والحق في الاختلاف ورفض حرية التعبير، لأن كل ذلك يتعارض مع سلطة الله المطلقة التي قالها في القرآن، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى عدم التسامح الديني، ذلك أن كلمة الله هي الإسلام بحسب الفقيه والعالم أبو الأعلى المودودي، وبالتالي على غير المسلمين القبول بسلطة الإسلام والشريعة الإسلامية في تنظيم شؤون حياتهم والقبول بنظام الدولة الإسلامي، مما يعني أنه لا يعود لغير المسلمين من يهود ومسيحيين وهندوس الذين يعيشون في دار الإسلام من مفرّ سوى القبول بسلطة الإسلام ديناً ودولة. وهي ترى أي (التيارات

الإسلامية) أن السبب في حالة التخلف التي تعيشها المجتمعات الإسلامية يعود إلى اتباعها المنهج العلماني الذي يعتبر بحسب زعمهم نتاجاً أفرزه الغرب المسيحي وسيطرة هذا الغرب عليهم بقيمه وعاداته وتقاليده.

من هنا يتوجب على المسلمين، بحسب هؤلاء، رفض الثقافة الغربية وقيمها التي يعتبرونها ذات طابع مسيحي. ومن هنا موضوعة الصليبيين الجدد لديهم إذ إنهم يجدون في المسيحيين مصدر الشرور في المجتمعات الإسلامية خصوصاً في إرسالياتهم التبشيرية ومرسليهم، ويعتبرونهم السبب في نقل أمراض هذا المجتمع الغربي المسيحي من انتحار وإدمان للخمور والمخدرات وخلاعة في مظاهر حياته... إلخ، إلى المجتمعات الإسلامية، مستخلصين من ذلك أن المسلم لا يستطيع العيش تحت وصاية هؤلاء المسيحيين الذين يسمّونهم كفاراً، مع أن القرآن أتى على ذكرهم كأهل كتاب، وبالتالي على المسلمين أن يقيموا دولتهم الإسلامية ويعرضوا على المسيحيين إما الالتحاق بهم أو الرحيل عنهم بأي طريقة.

إن من شأن هذا الهدف الذي يعملون له أن يقود إلى مناخ إسلامي متشدد ضد غير المسلمين وعلى الأخص المسيحيين، وهو السبب في تحوّل المسلمين إلى حالة اللامبالاة التي يتصرفون فيها تجاه ما يحصل للمسيحيين في المنطقة، لأن تلك التيارات الإسلامية المتشددة أضحت تمارس تأثيراً كبيراً في المجتمعات الإسلامية، وهو أمر يلمسه كل إنسان نتيجة الزيادة الكبيرة في عدد المصلين التي لم تعد المساجد تتسع لهم

والتعديل في طريقة لباسهم، بما في ذلك استخدام الحجاب لدى النساء[٨].

وقد عاد الحجاب بقوة في نهاية القرن العشرين في مصر والجزائر وسوريا ولبنان، في أجواء سياسية مشحونة ومتأثرة بأجواء الهزائم السياسية، بدءاً من نكسة ١٩٤٨، ومروراً بهزيمة ١٩٦٧، ومفتقرة إلى الحوار الداخلي، فاتخذت أحزاب وتيارات وشخصيات أصولية محافظة من الحجاب علامة حضور وسلطة وانتشار، مستندة بدعواتها إلى تبريرات دينية وبرؤية محافظة لدور المرأة بمجمله. وترافقت هذه الدعوات في بعض البلدان العربية مع أزمة الحريات والافتقار إلى الديمقراطية والحوارات السليمة. ونظرة سريعة إلى مشهد الحجاب يُفصح أن هذا الحجاب ليس واحداً، فهو يتفاوت بين الحجاب الديني والحجاب السياسي والاجتماعي، وقد تلبسه النساء طوعاً أو اختياراً. وقد يترافق مع تحجيم دور المرأة وحقوقها، وقد يظل حيادياً ولا يبدّل من أدوارها ولو نادراً[٩].

وكل هذه الظواهر تؤدي إلى الطائفية، وهي تعني توظيف الانتماء الطائفي في خدمة السياسة، وهو توظيف يؤدي إلى الاختلاف بين أبناء الوطن الواحد على كل شيء، حتى على الهوية الوطنية.

---

(٨) أسامة العارف في: **السفير**، ٢٢/٣/٢٠٠٨.

(٩) عايدة الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ١٤.

ثالثاً: التخبّط في مواجهة الواقع

إن التاريخ شاهد على تجذُّر المسيحيين في الأرض العربية منذ ما قبل الإسلام، وأنهم ليسوا دخلاء أو أجانب على هذه المنطقة. «فتاريخهم هو تاريخ العرب نفسه. ومنذ الفتح الإسلامي لبلاد الشام والعراق ومصر، سار تاريخ المسيحية وتاريخ الإسلام معاً بلا انفصال، إلا في حقب محدودة. ومن المحال، إلى حد كبير، أن يتصدى مؤرخ أو باحث في التاريخ. لدراسة التاريخ العربي من دون أن يكتشف أن تاريخ المسيحية، السرياني بالتحديد، مندمج ومندغم ومتطابق مع تاريخ المسلمين، ولم تخلّ مدينة أو حاضرة أو بادية من الوجود المسيحي في جميع حقب التاريخ العربي ولا سيما في بغداد وحلب ودمشق والقدس والقاهرة... إلخ»[١٠].

وفات هؤلاء أن عروبة المسيحيين أمر لا جدال فيه، فقد كانوا الغساسنة في جنوب سوريا وقاعدتهم بصرى، وساعدوا في دخول الإسلام إلى سوريا نظراً لوشائج القربى مع أهلهم في الجزيرة العربية. «وقد بنى ثاني ملوك غسان عمرو بن جفنة عدة أديرة منها دير هند ودير حالي ودير أيوب»[١١]. وهم المناذرة في العراق وقاعدتهم الحيرة. وهم أحفاد بكر وتغلب وكلب وربيعة ومُضر وتنوخ. فمن بكر كان جسّاس ومن تغلب كليب وأخوه المهلهل، وجساس وكليب هما سبب حرب البسوس التي عملت

---

(١٠) صقر أبو فخر في: **السفير**، ٥/١١/٢٠٠٨.

(١١) كريستيان الحلو في: مجلة **الرعية** (بيروت)، العدد ٣٥٠ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠)، ص ٤٢.

على تفتّح عبقرية المهلهل الشعرية فكان كما قيل عنه أوّلَ من قصّد القصائد وأطالها. . . وإذا صحت هذه الرواية فيكون المهلهل الشاعر النصراني من أقدم شعراء العربية الذين طبّقت شهرتهم الآفاق العربية. وكلب هم من أعرق العرب في المسيحية وأقدمهم عهداً فيها، منهم ميسون بنت بحدل بن أنيف زوجة معاوية بن أبي سفيان، وكان والدها يدير كنيسة في دمشق، ونائلة زوجة عثمان بن عفان. أما ربيعة فهي إحدى القبائل العربية المشهورة بمسيحيتها في الجاهلية.

ويذكر أحد المصادر «أن التنوخيين الذين تركوا الحيرة بعد مقتل النعمان بن المنذر كانوا في هذه الدفعة على دين النصرانية»[١٢]. ولولا مسيحيو سوريا لما قامت الدولة العربية الأولى، أي دولة الأمويين.

ولعب المسيحيون العرب منذ المسيحية الأولى دوراً أساسياً في المجمعات المسكونية (نيقية ٣٢٥م، أَفَسُس ٤٣١م، خلقيدونيا ٤٥١م) ورفضوا محاولات بيزنطة تحويلهم إلى المذهب (الملكاني) وربطهم بالكنيسة الملكية التي اعتبروها أجنبية، وحافظوا على مذاهبهم الخاصة وكنيستهم النسطورية والسريانية، ودفعوا ثمن إيمانهم غالياً: هجرة وتشريداً وظلماً من قبل البيزنطيين. ولما قدم العرب المسلمون تعاونوا معهم لأنهم أبناء قومهم وحاربوا معهم البيزنطيين المحتلين، وكتب التاريخ مملوءة بالأمثلة على هذا التعاون وعلى التضحيات التي قدّمها المسيحيون خلال الفتوحات العربية والإسلامية، فضلاً

(١٢) نديم نايف حمزة، **التنوخيين** (بيروت: دار النهار، ١٩٨٧)، ص ١٩.

عن دورهم في بناء الحضارة العربية الإسلامية[١٣].

لقد مثلت المسيحية العربية واقعاً اجتماعياً وثقافياً وروحياً فرض نفسه في بلاد المشرق طيلة أربعة قرون ونيف وخصوصاً منذ القرن الخامس إلى القرن العاشر الميلادي. لكن المسيحية العربية كانت مع ذلك ظاهرة متواضعة نسبياً على الصعيدين العددي والتنظيمي. كما كانت مسالمة لا تحدوها مطامح أو مطامع سياسية، ورغم ذلك تعرضت لمخاطر التلاشي والنسيان.

لقد تميزت فترة الخلافة الراشدة بتقلص المسيحية بين صفوف العرب في الجزيرة العربية وضعف الحضور المسيحي العربي وتلاشيه وتقلّصه جغرافياً وبشرياً في كل من الشام والعراق، وفي الوقت الذي لم تتمكن المسيحية العربية من الصمود أمام الإسلام كان عكس ذلك المسيحية السريانية والمسيحية اليونانية. فالإسلام لم يواجه مسيحية عربية منظمة وممركزة في إطار كنسي كالمسيحية السريانية واليونانية.

ويشار إلى ضيق المسلمين في أن يروا فرداً من العرب يسمح له بأن يظل مخلصاً للمسيحية، وكان همهم الإسراع بإلحاق كل مسيحي عربي بالإسلام. وكان هذا موقف الرسول منذ شروعه في دعوة مسيحيي الجزيرة إلى الإسلام. لكن تميز به أكثر عمر بن الخطاب، فعمر هو الذي أمر عمّاله بالتّشدد مع المسيحيين العرب (لعلهم يسلمون) وهو الذي استثناهم من طائفة أهل الكتاب، لكنه لم يحاول أبداً فرض الإسلام عليهم

(١٣) حسين العودات في: **السفير**، ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٨.

بالقوة[١٤]. ذلك أن مبدأ حرية المعتقد في الإسلام كان يتمحور حول حق أهل الكتاب بالاحتفاظ بدينهم من دون أن يتعرضوا لأي إكراه في سبيل التحول إلى الإسلام وحقهم في إقامة شعائرهم الدينية ضمن جو من الحرية.

ويذكر أن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك طلب، كسلفه معاوية، من أهالي دمشق قبول ضم كنيسة القديس يوحنا إلى مسجد دمشق وعرض عليهم في المقابل مبلغاً كبيراً من المال، وعندما رفضوا العرض أمر بهدم الكنيسة وضم أرضها إلى مسجد دمشق الذي اتسع على حساب الكنيسة[١٥]. ولكن ما حدث في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (٧١٧ ـ ٧٢٠م) كان معاكساً في تصحيحه للخطأ. فعلى أثر شكوى تقدم بها إليه بعض نصارى دمشق أمر هذا الخليفة بإعادة الأرض التي اقتطعت من الكنيسة إلى أصحابها، ولكن المسلمين فاوضوا النصارى على صفقة معينة عرضوا بموجبها أن يعيدوا إلى النصارى جميع الكنائس التي احتلت بالقوة بدلاً من الأرض المشار إليها الملحقة بالمسجد كما ذكر.

وتذكر المراجع التاريخية فترتين من تاريخ المسلمين قد تميزتا بالاضطهادات الكبرى التي لحقت بأهل الكتاب وهما اللتان حفل بهما هذا التاريخ في عصر الخليفة العباسي المتوكل

---

(١٤) سلوى بالحاج صالح ـ العايب، **المسيحية العربية وتطوراتها** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ١٦٤.

(١٥) أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ص ١٧١.

(٨٤٧ ـ ٨٦١م) والحاكم بأمر الله الفاطمي (٩٩٦ ـ ١٠٢١م)، الأولى تميّزت بتصلب لم يعتده الخلفاء قبل ذلك العصر. ولكنها، رغم عنف الأعمال التي رافقتها، لم تسجل تحولات كبرى إلى الإسلام، علماً أنه، قبل هذا التاريخ، لا يشير المؤرخون إلى أي تحوّل نتج عن إكراه أو عنف.

على أن عصر الحاكم بأمر الله الفاطمي كان من أسوإ العصور التي مرت على المسيحية في هذه البلاد، فبالإضافة إلى الحد من ممارسة هؤلاء لشعائر دينهم، منعهم من ذلك، كما فرض عليهم، في جملة ما فرض، حمل صلبان أو قطع من الخشب كبيرة الوزن لا يطاق حملها، ونهبت وصودرت أموالهم، «فإن تلك الأعمال قد أدت فيما آلت إليه، إلى إكراه أعداد كبيرة من أهل الكتاب على التحول إلى الإسلام هرباً من العنف والقسوة التي عوملوا بها وخوفاً من الموت. وهكذا كان التحول كبيراً، ودوافعه قاسية، وأعداد المتحولين كبيرة جداً في مصر»[١٦].

«ولكن الحاكم بأمر الله نفسه عاد عن هذه التدابير كلها بعد فترة من الزمن وأعاد للنصارى واليهود حق حرية المعتقد فعاد حوالى ستة آلاف رجل إلى ديانتهم الأولى (النصرانية) من بين الذين دخلوا في الإسلام مكرهين»[١٧].

---

(١٦) تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **الخطط** (عدة أجزاء) (القاهرة: مكتبة النيل، ١٣٢٧ هـ)، ج ٤، ص ٣٨٩ وما يلي.

(١٧) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ط ٢ (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٤، ص ١٣٢.

ويمكن إجمال المظالم الرئيسة التي وقعت على النصارى بثلاث مرات أيام الدولة الأموية والعباسية والفاطمية. ولم تكن الأسباب واحدة في المرات الثلاث، بل كانت أسباباً مختلفة، مما يدل على أنها إرادة حاكم وليست موقفاً دينياً أو مذهبياً أو طائفياً.

ومن الإشكاليات التي تصادفنا أحياناً ما قرأناه عن أن «المذهب المالكي يحرم على الذمي شراء نسخة من القرآن الكريم، فإن فعل فإن الشراء يلغى، ويمنع هذا المذهب أن يعطى ذمي قرآناً على سبيل الرهن»[١٨].

وقد رأى أبو حنيفة ومالك أن الزوج المسلم لا يستطيع منع زوجته الذمية من التردد إلى أماكن العبادة الخاصة بأهل دينها، كما إنه لا يستطيع منعها من أكل لحم الخنزير وشرب الخمرة ولا يستطيع إكراهها على الاغتسال من العادة الشهرية فيما بقية المدارس الفقهية الإسلامية تمنع ذلك.

أما الأحناف فيعترفون لأهل الذمة بحق دخول الكعبة نفسها ويسمحون لهم بدخول سائر مساجد المسلمين، أما أتباع المذهب الشافعي فإنهم يرتأون أنه لا يحق لهؤلاء دخول الكعبة ولكنهم يستطيعون دخول سائر المساجد شرط الحصول على ترخيص بذلك. ولكن أتباع مالك يعتقدون أن دخول غير المسلمين إلى أي مسجد، غير جائز مطلقاً، إلا في حالات الضرورة القصوى، كما لو اضطروا إلى المثول أمام القاضي في المسجد.

(١٨) موفق الدين بن قدامة، **المغني** (عدة أجزاء)، الجزء التاسع تصحيح محمد خليل (القاهرة: مطبعة الإمام، ١٣٤٦هـ).

هكذا نرى أن أتباع كل دين من الأديان يعتقدون أن دينهم دون غيره هو الذي يمتلك الحقيقة المطلقة، والنتيجة المنطقية المترتبة على ذلك أن ما عداه من أديان يعد خارجاً عن نطاق هذه الدائرة، وببساطة يعدُّ ديناً غير صحيح.

ولا يقتصر الأمر في الواقع على الأديان، بل يتعداه إلى المذاهب المختلفة في الدين الواحد.

وإذا كان الدين مصدراً مهمّاً لإلهام مباشر أو مداور لأخلاقية اجتماعية وفردية، فإن الدين إذ يضع معايير الخير والشر، إنما يحدد ما هو حلال ويدين الأفعال المحرمة. هكذا يتمازج الدين والسلطة تمازجاً حميماً، فيمكن وجود أنماط عدة من العلاقات المركبة بين منظومات دينية ونظم سياسية.

وفي ما يخص الحقوق السياسية، لم تعط الدولة العربية الإسلامية لأهل الكتاب الحقوق السياسية نفسها التي كانت للمسلمين، فقد منعت عليهم بعض المسؤوليات السياسية التي تمسّ جوهر الدولة وفلسفتها كدولة دينية إسلامية. فلم يكن يحق للكتابي أن يكون خليفة للمسلمين، أو أن يشترك في اختيار الخليفة «والاختيار هذا على كل حال لم ينفذ بالنسبة للمسلمين إلا أيام الخلفاء الراشدين»، كما لا يحق له أن يكون وزير تفويض، لأن هذا الوزير وكيل خليفة رسول الله، والمسؤول الأول عن القضاء، وهو الذي يسيّر الجيوش وينظم البعثات ويدير أموال بيت المال ويطبّق أحكام الشرع. ولا يمكن الكتابي أن يكون والياً، لأن هذا ممثل لخليفة رسول الله في ولايته، وعليه واجبات دينية منها أن يكون إماماً، في الصلاة، وخطيباً في الأعياد. . . «ولا يحق للكتابي أن يكون إماماً فالإمام خليفة

عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[١٩].

إن ارتفاع وتيرة التطرف الديني، واتساع مساحات التوظيف السياسي للدين، والتوظيف الديني للسياسة، وإن كانت مظاهرها السلبية بيّنة في العديد من المجتمعات المختلفة في العالم، إلا أن مؤشراتها في مجتمعاتنا العربية تبعث على القلق الشديد.

لقد تراجعت العلاقات الإسلامية ـ المسيحية كثيراً، وأقل ما يقال عن هذه العلاقات إنها كانت إلى الأمس القريب أفضل مما هي عليه الآن، وهناك ربط بين الهجرة المسيحية من المنطقة وارتفاع حدة الأصولية المتطرفة.

---

(١٩) حسين العودات، **العرب النصارى** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٢).

الفصل الخامس

الهروب من الحاضر إلى الماضي

تشهد الظروف السياسية الإقليمية توتراً ظاهراً وانقساماً قاسياً بين توجّهين، إضافة إلى تفسخات مذهبية وقومية، لم يكن سابقاً في الإمكان قبولها أو السماح بالتحدث عنها. لقد انكفأت التوجهات العربية الوحدوية لمصلحة المذهبيات، وتراجعت الحداثة أمام المد الأصولي والمذهبي والعرقي. وأصبحت المواجهة مع إسرائيل، أقل حدة من المواجهات الجديدة على الساحة العربية. وبالطبع صارت الأقليات الدينية مكشوفة أمام هذه التحولات، وهذا لمصلحة إسرائيل والأصوليات ثانياً.

ولعل ذلك من عوامل التاريخ، فقد شهد العالم في القرون الماضية مراحل عدة تأرجحت فيها الظاهرة الدينية من الهيمنة إلى التراجع ثم الانبعاث مرة أخرى مع اختلاف في الظروف والمسببات ووجود قدر من التداخل بين هذه المراحل أحياناً.

المرحلة **الأولى** هي مرحلة الهيمنة حيث عرفت البشرية التوظيف السياسي والسلطوي للدين من جهة والتوظيف الديني للسياسة والسلطة من جهة أخرى، وأفضى ذلك إلى انتشار الحروب الدينية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ثم انتهت هذه المرحلة بمعاهدة وستفاليا[*] التي كانت أولى محاولات احتواء الدين وتحجيم دوره السياسي.

المرحلة **الثانية** تمثلت في عصر التنوير الذي شهد تراجع الظاهرة الدينية وانتشار مفاهيم العقلانية والعلمانية، فأصبح العقل وليس الإيمان هو مرجعية لتفسير الوجود وأساس تقويم السلوك الإنساني.

أما المرحلة **الثالثة**، فقد سادت منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى سبعينيات القرن العشرين واتسمت بسطوع أيديولوجيات كبرى مثل الشيوعية والفاشية والنازية والليبرالية والديمقراطية أكبر بكثير من انحيازهم إلى عقيدة دينية.

وشهدت المرحلة الرابعة في سبعينيات القرن الماضي ظاهرة العودة إلى الدين مرة أخرى.

المفارقة الأكبر أن كل صحوة دينية كانت رداً على مأزق حضاري داخلي ولكنها سعت إلى تصدير أزمتها إلى الآخر. ففي منتصف التسعينيات من القرن الماضي وإثر تفكك الاتحاد السوفياتي أعلن ثلث الشبان الروس أنهم تحولوا من الإلحاد إلى

(*) وضعت معاهدة السلام في وستفاليا عام ١٦٤٨ نهاية لحروب الدين الأوروبية التي دمرت أوروبا لقرون.

الإيمان. وتضاعف عدد الكنائس الأرثوذكسية في النصف الأول من التسعينيات خمس مرات. والعودة إلى الدين في الولايات المتحدة خصوصاً، والغرب على وجه العموم، وهي ردة فعل على ظواهر الإنجاب خارج الزواج، وهي إفرازات الحداثة وتداعيات واقع التقدم العلمي والتطور التكنولوجي الذي قطع فيه الغرب شوطاً بعيداً ومذهلاً.

العودة إلى الدين يمكن رصدها في المجتمع الأمريكي نفسه، ومثلما نرى زيادة مبيعات الكتب الدينية في الوطن العربي، فإن مبيعات الكتب المسيحية تضاعفت ثلاث مرات لتصل قيمتها إلى ثلاثة بلايين دولار أمريكي كما يثبت هانتنغتون في كتابه الأخير **من نحن؟** حيث يذكر أن الروايات المسيحية هي الأكثر مبيعاً مثل سلسلة Left Behind التي بيع منها ١٧ مليون نسخة. ومنذ عشر سنوات كان هناك في أمريكا أكثر من ١٣٠٠ محطة دينية[١].

أما عندنا فيبدو الصعود الإسلامي في الوطن العربي الإسلامي تعبيراً عن شعور بالإخفاق الحضاري في مواجهة العالم المتقدم. ففي قلب حالة الارتياب المتبادل ومقومات الصدام الحضاري بيننا وبين الغرب يكمن العامل الديني كحقيقة يصعب إخفاؤها. فقد كان الغرب، ولا يزال، يجسد القوة العسكرية والتقدم العلمي والازدهار الاقتصادي والتمدين السياسي، وهي المقوّمات نفسها التي يفتقدها بشدة العالم الإسلامي والعربي. هذا هو الشعور الذي لم يسلم منه أي مسلم

---

(١) سليمان عبد المنعم في: **الحياة**: (لندن) ٢/٨/ ٢٠١٠.

أو عربي وطئت قدماه أرض الغرب منذ رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وحتى اليوم.

وتبدو الصحوة الإسلامية أكثر إثارة للانتباه بحكم وجودها الملحوظ في الشارع العربي الإسلامي وفي تفصيلات الحياة اليومية، والمؤكد أنها أشد راديكالية في الكثير من أشكالها مقارنة بغيرها من الصحوات الأخرى، فالأسباب التي أدت إلى ظهورها تختلف عن تلك التي صنعت الصحوات الدينية الأخرى.

ولقد بات طرح القضايا الدينية يفرض نفسه في العالم كله من خلال أمرين متناقضين: الأمر الأول هو فشل الدول الفقيرة في اللحاق بالركب التكنولوجي للدول المتقدمة، وبالتالي سقوط هذه الدول في بؤر التأخر والعوز. إن عجز أو فشل الأنظمة السياسية في تحقيق وعودها في الرخاء والتقدم يحمل المجتمعات في دول هذه الأنظمة على اللجوء إلى الدين بديلاً وحيداً في متناول اليد.

في هذه المجتمعات، التي يمكن أن تشتد فيها «قبضة الدولة الدينية»، تطرح علامة الاستفهام حول: كيف وأين يكمن رسم الحدود بين حرية الضمير عند الفرد، وقدسية السلطة المستمدة من الدين أو المستمدة حتى من مجرد الادعاء بتمثيل الدين والحكم باسمه؟

وهناك في الإسلام لا يوجد أي تصور، ولم تطرح أية صيغة لفصل الدين عن الدولة. ولكن عندما حدثت عملية الفصل في أوروبا استمدت تلك العملية صدقيتها في ما بعد

من إطلاقية حرية المعتقد. وباسم هذه الحرية قامت كنائس جديدة في الولايات المتحدة يربو عددها على الخمسين، قادت إطلاقية حرية المعتقد إلى قيام مدارس فكرية سياسية تتراوح بين الشيوعية والفاشستية والنازية والوجودية وغيرها من المدارس التي جرّت على مجتمعاتها، بل على العالم كله، ويلات ومصائب كثيرة[٢].

أولاً: تغيّر القيّم

كثيرة هي الأسباب التي نستطيع ذكرها عن الوطن العربي الإسلامي من بينها القيم المتداولة، فهذا المفهوم هو من المفاهيم الأكثر تداولاً والأقل فهماً لدى الكثير، فالقيم تُعرف بأنها تصورات ومفاهيم تميز الفرد أو الجماعة وتحدد ما هو مرغوب وغير مرغوب فيه اجتماعياً، والقيم ليست من صنع فرد، وليس من صنع الفلاسفة، بل هي وليدة المجتمع الذي يمثل المصدر الرئيسَ للقيم والأخلاق، فلقد صنع الإنسان قيمه متأثراً ببيئته الطبيعية التي يعيش فيها والتي أثرت بالتبعية على طبيعته البشرية، فالقيم أوجدتها الجماعات كي تحمي وجودها، هذا يعني أنه لا توجد قيم مطبقة بأن تختلف باختلاف المجتمع الذي تنتمي إليه، وهذا يعني أيضاً أن القيم غير قابلة للنقل من مجتمع إلى مجتمع. وتوجد جماعات لديها قيم قد تبدو سامية وبراقة ولكنها تتناسب وظروف هذه الجماعات، كما إن هناك قيماً قد تبدو سامية وبراقة لكنها لا

---

(٢) محمد السماك، **مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي** (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٨)، ص ٦٨.

تتلاءم مع كثير من الجماعات، بل إن نشرها قد يؤدي إلى فساد المجتمع.

ومن القيم تخرج العادات والتقاليد التي تميز مجتمعاً عن آخر، ومع أن القيم متغيرة، إلا أن هناك قيماً تتميز بالثبات على مر العصور، ويرجع ذلك لأهميتها في الحفاظ على وحدة وبقاء هذه الجماعات، من أهمها القيم المرتبطة بالبيئة الطبيعية للمجتمع، فطبيعة البيئة تفرض على الجماعات توجهاتها القيمية وأسلوب حياتها، والعادات والتقاليد(٣).

إن أزمة القيم التي يعانيها المجتمع العربي الحديث هي نتيجة لانفتاح العرب الإسلاميين المحدثين لا على المعيار التقييمي الجديد فحسب، بل وعلى أثر هذا المعيار في تقدم الأوروبيين وسيطرتهم على المجتمعات المتخلفة. وتفجرت هذه الأزمة في ضمائر المتنورين العرب وتفكيرهم على شكل ردود فعل أو اتجاهات تقييمية كبرى تعاني كلها إما مشكلة التوفيق بين إطارنا القيمي الموروث والإطار القيمي الجديد، أو من عدم اهتدائها إلى طريقة للتجدد تضمن لها النجاح، أو من تناقض داخلي يجعل منهاجها غير مضمون العواقب.

وأول هذه الاتجاهات هو الاتجاه الديني المحافظ الذي يتخذ من الإيمان والعبادة معياراً لتقدم الأمة وصلاحها، ويردُّ تخلّف المجتمع العربي الإسلامي إلى ضعف الروح الدينية عند الأفراد، وانصراف هؤلاء عن التفقه في أمور الدين والاقتداء

---

(٣) بثينة عبد الرؤوف رمضان في: صحيفة **الأهرام**، ٢٦/٨/ ٢٠١٠.

بالسلف الصالح. على أن هذا الاتجاه الديني المحافظ يفترض مسبقاً بأن العرب المسلمين المحدثين قد تخلّفوا دينياً، وهي مقالة لا سند كبيراً لها من الواقع، فأسطورة التخلف الديني لا تلبث أن تتهاوى عندما نذكّر المرء أن المسلمين حتى هذه الساعة هم أشد أهل الأرض تديّناً وأن الدين الإسلامي ما زال ينتشر في العالمين القديم والجديد، وأننا نكاد لا نسمع بمرتدين عن الإسلام.

على أنه كان لافتراضهم المسبق هذا أثر كبير في تحديد معالم اتجاههم. فقد مجّدوا القدماء على حساب الأحياء، وحطوا من شأن الحاضر وأهله. وصرفهم هذا عن الاهتمام بقضايا معاصريهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وبالتالي حال دون مد إطارهم الفكري إلى أبعد من أوائل العصر الحاضر.

والاتجاه الثاني هو الاتجاه الإصلاحي الذي يقوم في جوهره على التوفيق بين قيمنا الموروثة وقيم الحضارة الحديثة. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العوائق التي تعترض طريق التقدم ليست في قيمنا الموروثة بل في فهمنا لهذه القيم على الوجه الصحيح.

ويضع د. محمود زايد خيار الاتجاه القومي الديمقراطي الذي يرى في تحرر المجتمع العربي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتكافؤ الفرص أمام أفراده، أصح معيار للتقدم.

وقد أفاد أصحاب هذا الاتجاه من أخطاء الاتجاهات الأخرى، فافترضوا منذ البداية أن قيمهم تنبع من الداخل، أو

من خيرات المجتمع وتجاربه وأنها إطار واسع مرن يقبل التعديل عند التجربة والتطبيق واتخذوا من تحرير المجتمع اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً هدفاً يسعون إليه ومعياراً لتقدم أمتهم. وقد كان لأفكارهم هذه أكبر الفضل في تقريب اتجاههم من أفهام كثرة من المثقفين وغير المثقفين[٤].

ولعل هذا الرأي الذي مضى عليه نصف قرن يقبل المناقشة، فقد كان مدار الأحداث الماضية في هذه الفترة، واتخذ منه الزعماء قياساً لتطورهم الذي كسفه في الأخير الاتجاهات الدينية المحافظة، والتخبط بين سياسات الدولة شبه العلمانية وانبعاث الاتجاهات الراديكالية الدينية في أوساط واسعة من المجتمع العربي الإسلامي.

وقد رأى د. محمد عابد الجابري أن المسلمين يكرهون العلمانية من الاسم، ولذلك فالأفضل الحديث عن المدنية والعقلانية أو الحكم الرشيد والديمقراطية، وبذلك تجاهل الجابري المسائل الثقافية والأيديولوجية التي حكمت وتحكم هذه المسألة في فرنسا والبلدان الأوروبية الأخرى، ورأى أن الدين في الحقيقة ليس هو الذي يستولي اليوم على الشأن السياسي العربي، بحيث ينبغي فرض العلمانية للخلاص منه، وإنما المطلوب نظام مدني أو نظام يسمح بممارسة الحكم الرشيد[٥].

---

(٤) محمود زايد في: مجلة **العلوم** (بيروت) (آذار/ مارس ١٩٦١).

(٥) رضوان السيد في: صحيفة **الشرق الأوسط** (لندن)، ٣٠/ ٤/ ٢٠٠٠.

يقول د. يوسف إدريس في لقاء معه: سألت بعض مسلمي الهند مرة: لماذا لا تذهبون للعيش في باكستان فقالوا: نموت ولا نذهب لباكستان لأن الحكم هنا في الهند يعطينا ديمقراطية وحرية عبادة أكثر مما يعطينا الحكم الإسلامي في باكستان. مضيفاً: لا أعتقد أنه جاء على البلاد الإسلامية زمن جيّد إلا في صدر الدولة الإسلامية وذلك بسبب التحضر الشديد الذي أصاب الأمة العربية في ذلك الحين... ومنذ أن أُغلق باب الاجتهاد في عصر المأمون وأخذ الفقهاء أو (باباوات) الدين الإسلامي على عاتقهم إغلاق الطرق كافة نحو العقل المسلم أن يفكر، أصبحوا قوة رقابية صارمة على تفكير الناس، وبالتالي جعلوا المجتمعات الإسلامية أكثر المجتمعات تخلفاً في العالم كله[٦].

إن ما وصلنا إليه في عرضنا السابق هو أنه ما زالت المجتمعات العربية الإسلامية تتخبط في رؤيتها للحاضر، والمسيحيون الموجودون في هذه المجتمعات هم ضحايا التجاذبات الأصولية والرجوع عن الحداثة التي كانوا من قادتها في هذه المنطقة. وحتى لا نذهب بعيداً في حديثنا لنوردْ شهادة لأحد كبار علماء التربية العرب وما يقوله في ذلك..

ما تزال الثقافة العربية حتى اليوم تعاني أزمة ذاتية قديمة وحديثة لها جوانبها وأبرز هذه الجوانب:

١ ـ الثقافة العربية الإسلامية لم تنجح (منذ أكثر من قرن

---

(٦) لقاء مع د. يوسف إدريس في: مجلة **الحوادث** (لندن) (١٢ حزيران/ يونيو ١٩٨٧).

حتى اليوم) في صنع حداثتها لأسباب كثيرة (لا مجال لذكرها) أهمها عدم الإدراك الواضح للفرق بين التحديث والتغريب.

٢ ـ الثقافة العربية من أعرق الثقافات في العالم، وهذه العراقة تمنحها القوة والقدرة على البقاء، ولكنها كثيراً ما تكون «حين لا يفهم دورها فهماً حقيقياً» عبئاً ثقيلاً معرقلاً للتجدد والتجويد والتحديث، ذلك التجدد الذي لا تكون من دونه أي ثقافة حية، بل تندثر وتزول.

٣ ـ ازدهار الثقافة العربية الإسلامية ينتسب إلى ماضيها البعيد منذ ظهور الإسلام بوجه خاص، وأوج تفتّحها وعطائها الحضاري انقضت عليه خمسة قرون على أقل تقدير (هذا إذا نحن أخذنا في الحسبان حضارة الأندلس). وهذه الحقيقة تخلق نوعاً من الانتماء الماضوي والنزعة الماضوية يصبح التجديد في إطارها أصعب منالاً.

٤ ـ المشاركة الجماهيرية في بناء الثقافة العربية الحديثة الموجودة لا تزال محدودة جداً.

٥ ـ محاولات تحديث الثقافة العربية الإسلامية لم تتم في معظم الأحيان من داخلها بل تمّت غالباً بحكم الاصطدام بالثقافة الغربية ومحاولة تقليدها حيناً ونبذها أحياناً أخرى.

٦ ـ الكثيرون من المثقفين العرب حين يخططون لنهضة الثقافة العربية لا يخططون لها تخطيطهم لبديل يجب تشييده انطلاقاً من الحاضر في ضوء مكوناته وحاجته (الأمر الذي يجعل صورة البديل تغتني في أذهانهم عن طريق ممارسة النهضة،

وإنما يخططون لها من خلال نماذج جاهزة آخذة في الابتعاد عنهم باستمرار).

أ ـ النموذج الإسلامي في شكله الموغل في القدم (إيغالاً يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية).

ب ـ والنموذج الغربي الذي يزداد مع الزمن بعداً في المستقبل بصورة تجعل احتمالات اللحاق به تنعدم أمام اطراد التطور اللامتكافئ[٧].

فيما رأى د. شرابي أن استجابة المثقفين العرب لتحدّي الغرب ضمن نظريتين رئيستين: التقليدية، وهي ذات موقف سلبي رافض للغرب وللتجدد، وأخرى تحديثية ذات موقف إيجابي تجاه الغرب والتغيير. ويضيف أنه إلى جانب التقليدية المحافظة والتحديثية التقدمية هناك حركة وسطية يمكن تسميتها الموقف الإصلاحي، ويضيف الاتجاهين الرئيسين في لوحة تخطيطية على نمط طريقة ماكس شيلر، فقد حدد طرفين، أو ذهنيتين، حسب معايير وصفات معينة تتسم بها كل ذهينة، وأقام مقابلة بين كل فكرة، مثلاً: الفكر المستند إلى التقاليد مقابل الفكر المتجه نحو تحديث أزلية الحقيقة مقابل نسبية الحقيقة، نظرات ستاتيكية للقيم مقابل نظرات ديناميكية للقيم الاجتماعية، وهكذا[٨].

---

(٧) عبد الله عبد الدائم، «مستقبل الثقافة العربية والتحديات التي تواجهها،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٠ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠).

(٨) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب... عصر النهضة ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، [د. ت.])، ص ٢١.

ثانياً: صحوة أم كبوة

يعتبر البعض الصحوة الإسلامية فراراً من العصر وهروباً من مواجهة الواقع، فهي إذاً ليست صحوة، وإنما هي غفوة أو كبوة، لأنها تتجاهل الحاضر ومطالبه، وتعيد المسلمين قروناً إلى الوراء، وتفرض عليهم أن يختاروا بين الإسلام والحرية، فإن اختاروا الحرية فقدوا الإسلام، وأن اختاروا الإسلام فقدوا الحرية.

لقد تساءل البعض عن تصور علاقة الإسلام بالعصر الحديث: هل نفهم الإسلام على النحو الذي يتفق مع روح العصر ويستجيب لمطالبه وأمانيه؟ أم نحن نتشبث بحرفية النصوص الدينية ونفهمها كما فهمها أهل العصور الماضية بعقلية زمانهم وبما كان سائداً فيه من أوضاع وأفكار تختلف عن عصرنا الراهن؟

ولتبسيط الأمر نقول إنه في العصور الماضية كانت المعرفة العلمية متواضعة للغاية، وكانت التفسيرات الخرافية للظواهر الطبيعية والإنسانية هي السائدة. وفي العصور الماضية كان البشر مقسمين إلى ملل ونحل وقبائل وعشائر. وكانت العاطفة الوطنية التي تجمع بين أبناء الوطن الواحد على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم ضعيفة خافتة. من هنا كان التعصب الديني سلوكاً سائداً وكان عاطفة محمودة، وكان التسامح قليلاً محدوداً، وربما ذمه البعض وعده دليلاً على ضعف الإيمان وغير ذلك.

وضمن الأرضية التي كانت قائمة في العصور الماضية فقد

كان من الطبيعي أن يخلط الناس بين علوم الدين وعلوم الدنيا، وأن يلجأوا لرجال الدين أحياناً، وللسحر والمشعوذين أحياناً أخرى يستفتونهم في كل شيء... في الطعام والشراب والملبس والمسكن والحرب والسلم والسفر والإقامة والطبيعة والفلك والجغرافية والتاريخ... إلخ. لهذا كانت النظم السياسية السائدة نظماً دينية مستبدة يقوم عليها أمراء وملوك وأباطرة وبابوات وأئمة وشيوخ وخلفاء وسلاطين يرفعون راية الصليب أو راية أخرى، ويزعمون أنهم ظلال الله على الأرض وأنهم يحكمون بتفويض منه، وبالنيابة عنه، فليس من حق أحد أن يخالفهم أو يعارضهم.

وضمن هذه الأوضاع السائدة لم يكن للإنسان الفرد وجود، لأن الإنسان الفرد هو الإنسان الحر الذي يفكر لنفسه ويختار لنفسه، فمن حقه إذاً أن ينفرد بوجهة نظر مستقلة، ومن حقه أن يتفق مع غيره ويختلف، أن يؤيد الحاكم ويعارضه. وهذا حق لم تكن المجتمعات القديمة تتقبله أو تعترف به، بل تعده تمرداً وعصياناً وخروجاً عليها، لأنها مجتمعات أبوية تقوم على السلطة المطلقة للأب أو لشيخ القبيلة أو للأمير الذي يبسط سلطانه على أتباعه أو رعاياه ولا يسمح لفرد بأن يتميز أو تكون له استقلاليته.

وإذا كان الإنسان الفرد عارياً من حقوقه في ظل هذه الأوضاع، فإن الإنسانية كلها مفهوم لا وجود له لأن البشر في العقلية القديمة ليسوا جنساً واحداً، وإنما هم دماء مختلفة، وأجناس وألوان شتى وديانات ومذاهب متصارعة، وإذاً فالإنسان ليس واحداً، والحق ليس واحداً، والعقل ليس واحداً، والمصلحة

ليست واحدة، والفضيلة ليست واحدة، والحياة البشرية كلها صراع عنيف، والحكم هو القوة.

في ظل هذه الأوضاع كان الدين هو ذاته ساحة حرب وصراع بين فريقين: فريق يشده لمساندة الأوضاع القديمة التي أتينا عليها، وفريق آخر يريد أن يجعله جسراً من جسور الإنسان إلى مستقبل أفضل ينعم فيه الناس بالأمن والحرية والرخاء.

وتجاه هذا الوضع الذي وجد فيه الإنسان كان عليه أن يخطو خطوات جبارة في طريقه إلى هذا المستقبل المنشود كما نرى في المجتمعات الحديثة المتقدمة، وأن يكتشف الكثير مما كان يجهله في الطبيعة وفي المجتمع وفي نفسه، وأن يسخِّر عمله لسد حاجاته والوفاء بمطالبه وأن يرفع العقل والحرية، ويقيم نظماً ديمقراطية تحترم حقوقه وتلبي مطالبه، حين أصبح الدين حاضراً في المجال العام، تنوعت توجهاته وأهدافه بحسب الموقع الاقتصادي والاجتماعي وطبيعة الوعي الثقافي للفئة التي تتبناه. وفي هذا السياق يمكن رصد ثلاثة تجليات رئيسة سياسية للدين مع بداية انطلاق هذه الظاهرة في ستينيات القرن الماضي.

التجلي الأول: الحركات الدينية التي انحازت إلى الفقراء والمستضعفين والمهمّشين وناضلت من أجل قيم العدل الاجتماعي ومواجهة الظلم والقهر السياسي والاجتماعي، مثل حركة علي شريعتي في إيران، وحركة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وحركة المسيحية الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية، وحركة المطران غريغوار حداد في لبنان.

التجلي الثاني: الحركات التي عُنيت بالأخلاق ومواجهة الكوارث التي جرّتها الحداثة على الإنسان المعاصر من تفكك أسري وتلاعب بالسنن الإلهية (اليمين المسيحي الجديد في أمريكا، الاتجاهات المحافظة في الثورة الإيرانية والفاتيكان، الحركات الإسلامية الجهادية).

أما **التجلي الثالث**: فهو الحركات الدينية التي عُنيت بالجوانب القيمية والرعائية والإرشادية والوعظية ومحاولة لعب دور وسطي بين التجليين الأول والثاني. وظلت هذه التجليات تطرح نفسها لأكثر من عقد ونصف (من منتصف الستينيات إلى سنة ١٩٧٩) وأصبحت مصدراً للتحليل وفتحت أفقاً بحثياً جديداً لم تعرفه الدراسات التي عُنيت بالعلاقة بين السياسة والدين منذ ماكس فيبر (١٨٨٦ ـ ١٩٢٠) فكانت كتابات «الموجة الأولى» التي رصدت التجليات الدينية بتنوعها مثل كتابات ستيف بروس، ودانييل هرفيه ليجير، وخوسيه كازانوفا والتي أنتجت مراجع هامة (منذ ما بعد منتصف الثمانينيات) حول العلاقة بين السياسة والدين في سياقات متعددة في إطار التحولات التاريخية التي يشهدها العالم.

ثالثاً: المسيحية بين الحداثة والأصولية

ارتبط مبدأ الفضل للمتقدم على الإطلاق بنوع من التراتبية البطريركية التي لا تزال سمة من السمات السلبية للفكر السائد الذي يتسلح بشعارات دينية.

وهذا يردّنا دائماً، إلى عصر ذهبي متخَيَّل، تُسقط عليه

النفوس التي أرهقها الحاضر صفات الفردوس المفقود التي تغدو نوعاً من العزاء.

ونتيجة لاستعمار المنطقة وهزائم النفوس تكاثرت الأزمات وأصبح الوعي الجمعي العربي الإسلامي متوجعاً من الحاضر الذي أمتلأ بالمحن، وكان البحث عن الماضي وتبجيله الذي أدى إلى نوع من عبادة الأسلاف هو الدافع المباشر لشيوع مبدأ الفضل للمتقدم الذي كان نوعاً من العزاء أو الآلية الدفاعية في مواجهة الحاضر غير المحتمل، واكتسب مبدأ شيوعه الذي نقله عن الدائرة الدينية إلى بقية الدوائر الاجتماعية والسياسية. وقد أدى هذا في ما أدى إليه على المستوى الديني، إلى غلق باب الاجتهاد حتى غدا الفكر الديني لا يواكب متغيرات العصر، والنتيجة هي الجمود الذي يرادف التعصب والتطرف والنظر إلى كل جديد بمنظور قديم إلا إذا أمكن قياسه على قديم سبق.

وإذا كان المسيحيون رواد الحداثة في العالم العربي مع الكثير من المتنورين المسلمين، فإن سهام النقد ما زالت توجه لهؤلاء، مع كل التنوير الذي قدموه للمنطقة، حيث يرى الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي «إن أفكار طه حسين اندثرت وأسدل الزمن ستراً على مؤلفاته، ولم تخلدها من بعده أبواق الأعلام التي ظلت توجه إليها الأنظار، وهو لم يعد يلعب اللقب الذي اصطنعته له الجهات المعنية (عميد الأدب العربي) الدور المطلوب لبقاء أفكاره متألقة من بعده في أذهان الناس، مهيمنة **على المجتمعات العربية والإسلامية، لقد باد اليوم بعد أن ساد بالأمس. وإنما ساد حينئذ بفعل الاستعمار البريطاني في مصر**

والاستجابة المزاجية له، وباد اليوم بقرار من عقلانية الإنسان وتعامله مع موازين المنطق»(٩).

إن ذنب طه حسين أنه حاول أن يكون في كتاباته إنساناً متنوّراً وأن ينتقل من الماضي إلى الحاضر برؤية عصرية، فكان أن عد مساعداً للاستعمار البريطاني، فما بالنا ببقية المتنورين العرب من المسيحيين والمسلمين؟ وما هي الألقاب التي ستسبغ عليهم؟

ويمكن القول في ذلك إنه... من أخطر الأمراض الاجتماعية والنفسية التي تصيب شعباً من الشعوب هو الرغبة العمياء في الحفاظ على كل ما هو قائم، ومقاومة التغيير ورفض الجديد خوفاً من المجهول. وصحيح أن القناعة كنز لا يفنى على المستوى الفردي، ولكن السعي إلى التقدم الاجتماعي والارتقاء بحياة الناس هو سنة من سنن الخلق والحياة، ولا يتحقق ذلك إلا بالاستعداد للتغيير وقبوله، ويزيد من خطورة هذا المرض الاجتماعي النفسي أن يمسك بتلابيب مجتمع ما والعالم يعيش موجات متلاحقة من التغيير التكنولوجي والعلمي والإداري والتنظيمي، إذ يؤدي ذلك إلى ازدياد الفجوة بين الساعين إلى التغيير والمتطلعين له وبين القاعدين الجامدين المنتظرين لمعجزة، لن تتحقق أبداً(١٠).

إن التاريخ مليء بصراعات شديدة نتيجة الكراهية للآخر ونتيجة التخلف.

---

(٩) محمد سعيد رمضان البوطي في: **الحياة**، ٢٢/ ٥/ ٢٠١٠.

(١٠) علي الدين هلال في: **الأهرام**، ١٩/ ٩/ ٢٠٠٩.

وفي الواقع الراهن، وبعد المد الأصولي، بات المسيحيون يرون هوّة بينهم وبين البعض في التيار الإسلامي المتشدد الذي يكتسح المنطقة ويرى في الحداثة والتحديث دعوة غربية لإلغاء الهوية العربية الإسلامية ويرى أن لنا خصوصية في كل شيء، وأن الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا، ويدعون بناء على ذلك إلى الانغلاق على الذات وسد الأبواب والنوافذ أمام الحضارة الحديثة، وأمام كل ما هو أجنبي، ويعتبرون ذلك تمسكاً بالأصالة وحرصاً على الهوية من الذوبان.

فيما يرى الطرف المسيحي أن العالم لم يعد قرية منغلقة على نفسها وأن الحضارات أضحت تتشابك مع بعضها البعض وأن البقاء هو لمن يستطيع أن يطور نفسه ويدخل مفهوم العلم إلى عقليته، مُزيحاً عنها ما علق بها من أوهام وتصورات عن عظمة الذات في وقت لم يعد فيه وقت لقياس إنجازات الماضي الذي لن يعود، أو إلى الحياة إلى ما كانت عليه قبل مئات السنين.

ويتساءل أحد الكتّاب الكويتيين في تعليق له، وكأنه قرأ ما يطالب به التيار المتشدد قائلاً:

لماذا يبعث رجل الدين أو رجل الجماعات الدينية بأولاده إلى الجامعات الأوروبية الأمريكية، ثم يصر على التعليم الديني في مجتمعاتنا.

وفي السياحة لماذا لا يذهبون للسياحة في الصومال أو السعودية ويذهبون إلى أوروبا صيفاً، وإلى أمريكا للعلاج؟.. قل لي عن رجل دين لا يذهب للعلاج في الغرب. في الوقت

نفسه عندما تسأله عن الغرب يقول لك: إنه كافر[١١].

فيما رأى كاتب سوري أن الحداثة هي بدعة غريبة وتمثل طلائع الغزو الثقافي قائلاً:

بات الحجاب قضية سياسية تقفها الأكثرية لتحمي نفسها من شراهة الأقلية، لنقل من شراهة مشروعها الحداثوي الذي يريد أن يدخل الناس إلى جنة الحدائق الغربية بضربات الهراوة. من هنا، فإن المسألة لم تعد مسألة مع أو ضد. فهذه مسألة تحزُّب بحت، إذ إن المطلوب هو تفكيك وتعرية خطاب ما بعد الحداثة وكذلك خطاب الأيديولوجيات القوموية ذات التأثير الاستشراقي وذات النزعة الإرهابية، والتي باتت، وكما هي الحال، في الحال التركية والعربية، طلائع الغزو الثقافي الذي يمجد العربي على الشاشة التلفازية ولكنه يمنع نائبة برلمانية محجبة من دخول البرلمان، ويمنع دخول طالبة تونسية أو من أي بلد عربي من دخول الجامعة إلا بعد رفع غطاء الرأس[١٢].

ومع أننا كلنا نأخذ من الحداثة من دون أن ندري، حيث نوافذ العالم أصبحت مشرَّعة على كل الاتجاهات، وأصبحت بيوتنا مكاناً مستقبلاً لكل جديد وحديث عالمياً من خلال التلفاز والإنترنت، فيما يخاف البعض من غزو ما يصيبهم.

وهنا نرى ناجي علوش يهاجم من يدَّعون تحديث الوطن

---

(١١) من مقابلة مع المفكر الكويتي د. أحمد البغدادي في: صحيفة **القاهرة**، ٢٠٠٧/٣/٦.

(١٢) تركي علي الربيعو في: **الحياة**، ٢٠٠٦/١١/١١.

العربي لطمس هويته الأصلية، والمجددون هؤلاء يخضعون الشعر العربي لمبضع التجديد ليحل أدونيس (علي أحمد سعيد) محل أمرئ القيس، والشعراء العالميون مثل كيتس وإليوت محل طرفة بن العبد وعنترة العبسي والمتنبي وأبي تمام.

ويضيف: إنهم يريدوننا أن ندخل المعاصرة بلا وطن ولا هوية ولا تماسك ولا إبداع ولا ثقافة ولاحضارة، وأن نرفع راياتهم ونسير تحت ألويتهم سادرين حائرين، ونتحول إلى تابعين ومستهلكين[١٣].

لقد توجه الأوائل من رواد النهضة العربية إلى مراقبة معالم التمدن الغربي، وتحديد ما يمكن الأخذ به من ثقافة الغرب ونظمه السياسية والاجتماعية. ومن هذه الزاوية انتقد رواد النهضة مظاهر التخلف في العالم العربي، ثم انطلقوا في مرحلة لاحقة إلى صوغ تصورات للتمدن المنشود. فالتمدن لديهم يدل على التهذيب الداخلي والخارجي والتزين بالمعرفة والأدب والفضيلة وهو صفة مشتركة بين الرجال والنساء، والغاية منه أنه يزيد عز البلاد وخيرها.

فيما نرى الآن موجة معاكسة للنهضة الأولية، أوردنا من خلال هذا الفصل بعضاً من خيوطها العامة التي تستند في جوهرها إلى أسس دينية ثابتة لا تأخذ روح النص بل حرفيته، مما جعل هوة بين فريقين أحدهما أخذ بمسيرة التحديث والآخر يود العودة إلى الأصول (مع أنه يمارس الحداثة من دون أن يدري)...

---

(١٣) مقال ناجي علوش في: **موازين** (رقم ٧) (بيروت: الفلاح للنشر والتوزيع، [تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦]).

وهكذا بتنا نرى فارق التفكير بين ملل ونحل المنطقة بشكل ظاهر للعيان.

هكذا نرى الأنتلجنسيا الدينية قد عبّرت عن حالة من الحرج النرجسي إزاء القضايا الكبرى التي فرضها تحدي الحداثة، حيث معالم التعويض السيكوباتي ظل هو سيد الموقف. وقد وجدت الأنتلجنسيا الدينية في فكر نقد الحداثة وأدبيات هجاء الحداثة ملاذاً بديلاً للاستجابة المغشوشة بدل إكراهات الاستجابة الإيجابية لتحدي الصدمة عبر التحليل والاستيعاب وتصعيد الوعي بالصدمة إلى أقصاه ومحاولة الفهم والتجاوز. لقد حاولت أن تجعل مرة أخرى من الأنا استثناء في حركة التاريخ، لتؤكد ممانعتها ضد هذه الصدمة، من دون أن تدرك الأهمية التاريخية للصدمة باعتبارها الشرط الأول للاستجابة. «وأمام هذا الفيض من الصدمات المعرفية التي شكلت قطائع بين أنماط معرفية وحقب في تاريخ المعرفة، كان الفكر الإسلامي كما تصوغه الأنتلجنسيا الدينية يحاول ممارسة التهوين والمكابرة إزاء واقع هذه الفتوح المعرفية، فكانت استجابتها أن جرّمت الفكر الحديث وتعاطت مع التطور التاريخي للمعرفة بوصفه ملحمة تآمرية»[١٤].

وقد رأى أحد المصريين أن نسبة الأمية في العالم الإسلامي تصل إلى ٧٥ في المئة بين الرجال و٨٠ في المئة بين النساء. والشباب المسلم المتدين أصبح ينظر إلى الدين على أنه لحية وجلباب وطاقية محزمة. وللمرأة نقاب وخمار

---

(١٤) إدريس هاني في: مجلة **الكلمة** (بيروت)، العدد ٥٤ (شتاء ٢٠٠٧).

وحجاب... بينما شباب العالم والديانات الأخرى يعيشون في التكنولوجيا الحديثة ويتنافسون في الاختراع والابتكار والاكتشافات العلمية والطبية والهندسية ويتابعون علوم الفضاء والكواكب الأخرى[١٥].

يتجاذب العالم الإسلامي تيارات وتجاذبات قد تبدو غريبة للبعض ولكنها تعبّر عما هو جار في العالم. ففي الوقت الذي يوجد فيه الغرب في أوج قوته واكتساحه للثقافات الأخرى، يتنامى الشعور بالتمايز الثقافي والحنين للعودة إلى الجذور الحضارية لدى الثقافات غير الغربية، فثمة اتجاهات نحو عودة اليابان إلى أصولها الآسيوية، إحياء للثقافة الهندوسية في الهند، جدل عنيف بين الترويس أو التغريب في روسيا، وإعادة الأسلمة في العالم الإسلامي. ولا شك في أن العودة إلى القديم تخلّف وراءها الكثير من المشكلات والتناقضات، مما جعل البعض يُجري مراجعة لعقائد وأديان موجودة بحثاً عن شيء ما خفي فيها.

وقد رأى هانتنغتون أن الحضارة يمكن تعريفها إلى حد كبير من خلال الدين الذي هو العلاقة الفارقة للتمييز بين الحضارة، فالشخص يمكن أن يكون نصف عربي ونصف فرنسي، ولكن من الصعب جداً أن يكون نصف مسلم ونصف كاثوليكي. لهذا فإنه يتصور أن لكل كيان حضاري خصائصه الجوهرية الثابتة التي

(١٥) أحمد شوقي الفنجري في: مجلة **روز اليوسف** (القاهرة) (١٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦).

تجعله متميزاً عن الكيانات الثقافية الأخرى. وهو في ما كتبه يحاول أن ينال من الإسلام وبطريقة استفزازية، كما إن هناك حرباً باردة بين الإسلام والغرب.

يقول هانتنغون: «المشكل الأساسي بالنسبة إلى الغرب ليس هو الأصولية الإسلامية، بل هو الإسلام كحضارة مختلفة معتنقوها مقتنعون بتفوق ثقافتهم ومهووسون بضعف قوتهم. المشكل بالنسبة إلى الإسلام ليس هو مركز المخابرات الأمريكية أو وزارة الدفاع بل هو الغرب، كحضارة مختلفة ممثلوها مقتنعون بكونية ثقافتهم ويعتقدون أن قوتهم وهيمنتهم، تمنحهم واجب نشر ثقافتهم عبر العالم»[١٦].

إذا كان الغرب يعني (المسيحية الغربية) فإن هذا الطرح غير دقيق إلى حد ما، لأن واقع المسيحية كدين يؤكد أنها في انحصار داخل المجتمعات الغربية، أما المسيحية المقترنة بسياسة الغرب، أي التي تحكمها السياسة، فهي تسير وفق المصالح والأهداف الخاصة.

(١٦) محمد سعدي، **مستقبل العلاقات الدولية: من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٢١٥ و٢٣ على التوالي.

الفصل السادس

مسيحيّو العراق من النهوض إلى التلاشي

تعرض مسيحيّو العراق لمحنة قاسية في السنوات الأخيرة مما سرّع هجرتهم من أرض آبائهم إلى بلاد الشتات بعد أن فقدوا أعمالهم وأملاكهم وبات القتل، بحسب الديانة والطائفة، يهدّد وجودهم.

كان انتشار المسيحية في العراق على يد أدي أو تداي أحد السبعين وتلميذيه أجي وماري. ومن أول القبائل التي تحولت إلى المسيحية في العراق بنو إياد وبنو نجم. وازداد عدد المسيحيين في بلاد ما بين النهرين في أوائل القرن الرابع، وبخاصة بعد أن أصدر الإمبراطور قسطنطين مرسوم ميلانو سنة ٣١٣م الذي سمح للمسيحيين لأول مرة بممارسة شعائرهم الدينية بحرية في الدول الرومانية. لكن اضطهادات ملوك الفرس وعلى رأسهم سابور أدت إلى استشهاد عدد كبير من المسيحيين الذين كانوا تحت هذا الحكم.

وتذكر المصادر التاريخية أنه كان في البصرة أساقفة

مسيحيون منذ سنة ٣١٠م، وكانت الحياة الرهبانية قد انتشرت في بلاد ما بين النهرين منذ أواخر القرن الثالث واتخذت الطرق النسكية التي اشتهر بها رهبان القديسين أنطونيوس وباخوميس في مصر.

وفي النصف الأول من القرن الخامس بلغت المسيحية أوج ازدهارها في العراق كما تبيّن من أعمال المدائن الأول الذي عقد سنة ٤١٠م والذي شجب البدعة الآريوسية، ومجمع المدائن الثاني الذي عقد سنة ٤٢٠م وبرز فيه القديس ماروثا أسقف ميافارقين، الذي كانت له حظوة كبيرة لدى أردشير الثاني ملك الفرس بعد أن شفى ابنته من مرضها. وفي القرن الخامس أيضاً، ازدهر بناء الأديرة وكان في بعضها مدارس للعلوم الدينية، وقد ذكر كتّاب وشعراء العرب حوالى الستين ديراً سكنها ألوف الرهبان الذين يعيشون من الزراعة وصيد الأسماك.

وحدث في أواخر القرن الخامس، وعلى أثر احتدام الصراع بين النساطرة واليعاقبة، أن انقسمت البلاد إلى قسمين، إذ أيّد سكان المناطق الواقعة شرق الموصل حتى الخليج العربي العقيدة النسطورية، بينما أيّد سكان المناطق الواقعة غربي الموصل حتى الرها العقيدة اليعقوبية. وما زاد الأمور تعقيداً، تدخّل الأباطرة البيزنطيين في الشؤون الدينية، وكان منهم من يدعم هاتين العقيدتين، فانعقدت المجامع تارةً تدعم العقيدة الكاثوليكية، وطوراً تدعم المنشقين بحسب ميول الحاكمين.

وانطلق السريان من منطقة نصيبين، منذ عهد الملك الفارسي ميلاس بن فيروز (٤٨٤ ـ ٤٨٨م) وتمكنوا من تعميد الناس وبناء البيع.

ورغم تحريم المذهب السرياني في العراق في مجمع لافاط سنة ٤٨٤م والاضطهاد الذي تعرض له السريان من قبل النساطرة بزعامة الأسقف برصوما، فإنهم تمكنوا من البقاء بين عامي ٥١٨ و٥٢٣م في تدعيم الحضور السرياني. ومنذ أواخر النصف الأول من القرن السادس أصبح للسريان أسقف في العراق، أشهرهم أحودمة. لكن الدور الفعال في نشر السريانية في العراق بالنسبة إلى هذه الفترة قام به الراهب يعقوب البرادعي بالاعتماد على إكليروس (أساقفة وشمامسة) هام وزعه في مختلف جهات الإمبراطورية الفارسية وعلى المساعدة المادية والمعنوية التي كان يقدمها له الغساسنة. وكان المذهب السرياني يلقى قبول السكان ونجح بصفة خاصة في تكريت والمدن القريبة منها ومنطقة عربايا[1].

إن المسيحية، كما هو معروف عرفت قبل الإسلام، وفي سورية الطبيعية، على وجه خاص، لأنها انبعثت من جزء من سوريا أي فلسطين، وكان العراق المستقرّ لها تالياً. وتفاعل المسيحيون العراقيون مع ما استجد على العراق حين وصل الإسلام إليه بكل طاقتهم بعد حين، وكانوا المنارة التي أعطت البعد الثقافي والعلمي للتفاعل الذي تم بين المسيحية والإسلام في ظل أجواء كانت ملائمة في أحيان، وهو ما أعطى لبغداد بعداً حضارياً ما زالت البشرية تتفيأه. فلولا هذا الزواج المسيحي الإسلامي الذي تم على يد العلماء المسيحيين لما وصلت أوروبا

(١) سلوى بالحاج صالح ـ العايب، **المسيحية العربية وتطوراتها** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٦٠ ـ ٦١.

إلى ما وصلت إليه في الوقت الراهن، ولتأخرت الحضارة الغربية مئتي عام.

ويمكن الاستنتاج من دراسة أحوال المسيحيين العرب في العراق إبّان الفتح الإسلامي، أن المسيحية العربية عاشت تحوّلاً جذرياً وبالغ الأهمية في هذه الفترة، تتمثّل أبرز ملامحه في نجاح المسلمين في إزالة المسيحية من جنوب العراق التي قام بها خالد بن الوليد سنة ١٢هـ مع مسيحيي بكر وعرب الضاحية. ولم تبق المسيحية حية إلا في مدينة الحيرة وفي قبيلة تغلب البدوية القاطنة في الجزيرة الفراتية. كما بقيت، ولكن بشكل مهمّش، في مجموعات صغيرة مشتتة قبلياً وجغرافياً تتمثل في قسم من عرب تكريت ونزر قليل من كنده وأياد وبني عجل البكريين[٢].

وأعطى المسيحييون في العراق للحضارة العربية - الاسلامية قيمتها الكبيرة فقد كان (تسعة أعشار المعرِّبين لأعمال الفلاسفة القدماء وتآليفهم العلمية من نصارى السريان والروم يدعون عرباً بالمجاز لا بالحقيقة، وعنهم أخذ العرب المسلمون كابن سينا وابن رشد والفارابي وغيرهم) يراجع كتاب **الفهرست** (٢٤٤) حيث ذكر ابن النديم أسماء نقله كتب اليونان ومعظمهم نصارى[٣].

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٣) الأب لويس شيخو في: مجلة **المشرق** (بيروت)، السنة ٢٤ (كانون الثاني/ يناير ١٩٢٦)، ص ٣٩.

الاضطهاد والتهجير

يثير اضطهاد المجتمعات المسيحية القديمة المتفردة في العراق قدراً كبيراً من الانزعاج والقلق، ذلك أن هذه المجتمعات تُعدّ من أقدم الطوائف المسيحية التي مارست عقائدها الدينية في المنطقة الواقعة ما بين نهري دجلة والفرات منذ عهد المسيح. فالكنيسة الأشورية الرسولية، على سبيل المثال، يرجع تاريخ تأسيسها إلى العام ٣٤ بعد الميلاد على يد القديس بطرس. كما يرجع تاريخ تأسيس الكنيسة الأشورية في الشرق إلى العام ٣٣م على يد القديس توماس.

ولقد أسهم المسيحيون الأشوريون بالكثير في المجتمعات التي عاشوا فيها، حين كان حكامهم المسلمون متسامحين معهم. ولقد ساعد علماؤهم في الدخول إلى (العصر الذهبي) للعالم العربي، وذلك بترجمة الأعمال المهمة من اللغتين اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية. ولكن في العصور الحديثة قُتِل التسامح معهم إلى حد كبير. فأثناء حملة الإبادة الجماعية الأرمنية التي شهدتها الفترة من ١٩١٤ إلى ١٩١٨ قتل ما يقرب من ٧٥٠ ألف أشوري وسرياني.

واللغة الآرامية السريانية التي لا يزال العديد من المسيحيين في العراق يتحدثون بها حتى اليوم، هي اللغة نفسها التي كان يتحدث بها بعض الرسل والمسيح ذاته.

إن مجيء الإسلام عزز مركز الكنائس النسطورية واليعقوبية عن طريق إزالة العوائق الشرعية التي كانت تشكو منها تحت الحكم البيزنطي. وكان البطريرك النسطوري شخصية هامة في

بغداد أثناء حكم الخلفاء العباسيين، والكنيسة التي كان يرأسها كانت ممتدة شرقاً إلى أواسط آسيا وحتى الصين.

ومن أواخر القرن الثاني الهجري حتى الرابع (حوالى الثامن إلى العاشر الميلادي) نشطت أعمال الترجمة بكثافة وبتشجيع مباشر من بعض الخلفاء العباسيين، وهذه ظاهرة نادرة. وتم العمل في معظمه على يد المسيحيين الذين كانت لغة ثقافتهم الأولى السريانية، والذين ترجموا من السريانية إلى العربية، غير أن بعض الآثار ترجمت مباشرة من اليونانية إلى العربية. وكان جزء هام من عملهم توسيع موارد اللغة العربية ومفرداتها واصطلاحاتها وجعلها وسيلة كفؤاً لمجمل الحياة الفكرية لذلك العصر. ولعب أعظم المترجمين، حنين بن إسحاق (٨٠٨ ـ ٨٧٣م) دوراً هاماً في ذلك[٤]. وابن البطريق وقسطا بن لوقا وثابت بن قرة ويعقوب بن إسحاق الكندي ويوحنا بن ماسويه وابن بختيشوع. وهؤلاء يتوزعون في معتقداتهم ما بين النساطرة والسريان.

أما عهد الدولة العثمانية في تاريخها الدموي الطويل، فقد تميّز باضطهاد العناصر غير التركية أولاً، وغير المسلمة ثانياً والمختلفة معها مذهبياً ثالثاً، كالشيعة مثلاً... ذلك الاضطهاد الذي توّج أيام حكم السلطان عبد الحميد الثاني، الذي بدأ عهداً مخزياً يندى له تاريخ البشرية خجلاً في بطشه برعايا بلاده من المسيحيين العزل، تلك العقدة التي يعزوها بعض الباحثين إلى

(٤) ألبرت حوراني، **تاريخ الشعوب العربية**، ترجمة كمال خولي (بيروت: مكتبة نوفل، ١٩٩٧)، ص ٩٦.

ما كان يتردد من همس في كونه ابناً غير شرعي لأب أرمني كان يعمل طباخاً في القصر، وليصبح هذا الاضطهاد نهجاً مميزاً لمن جاء بعده من سلاطين وقادة عثمانيين، حيث كانت الحرب العالمية الأولى وملابساتها خير ذريعة للعناصر العثمانية في اقتراف الفظائع.

كما عمل الكاثوليك في العهد العثماني في العراق عن طريق البعثات التبشيرية على تحويل أكبر عدد ممكن من مسيحيي العراق إلى المذهب الكاثوليكي. وفي الفترة من ١٧٤٩ ـ ١٨٣١م دخل أعداد لا يستهان بها من النساطرة واليعاقبة والأرمن المذهب الكاثوليكي وكان يقوم بالتبشير أحد الخبراء الفرنسيين في شؤون العراق، وهو تريوش المبشر الفرنسي وكان قنصل فرنسا في العراق ثم رئيس الأساقفة واهتم بالسيطرة على الكلدان وخيل للمراقبين في ذلك الوقت أن الكاثوليك، بحماية فرنسا، سيبتلعون مسيحيّي العراق.

وقد برز في مجال التنصير البروتستانتي جروفز وهو أول مبشر بروتستانتي إنكليزي يصل للعراق عام ١٨٢٩م واتخذ من التعليم وسيلة للدعوة للبروتستانتية. وفي عام ١٨٣٩م وصل المبشر الأمريكي البروتستانتي جرانت ليحول النساطرة إلى البروتستانتية، وكان النساطرة لايُكنّون ولاءً للدولة العثمانية ويتمنون يوم السيطرة الأوروبية عليها[٥].

وأصبح المكوّن الأساسي للدين المسيحي في العراق يتألف

(٥) عبد العزيز الشناوي، **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها** (القاهرة: دار المصارف، ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٨١٦ ـ ٨٢٠.

من ثلاث طوائف يشكلون ٩٩ في المئة من الشعب المسيحي وهم حسب تعدادهم:

الكلدانيون: شعب سامي، قريب من الآراميين، استقر في بلاد سومر حوالى سنة ١٠٠٠ ق.م وأسس الإمبراطورية الكلدانية أو البابلية الجديدة التي سطع نجمها في القرن السادس.

الآشوريون: شعب سامي سكن بلاد أشور في بلاد الرافدين العليا، وأسس الآشوريون في القرن الثالث عشر قبل الميلاد إمبراطورية عظمى حكمها الملك شمشي ـ أداد الأول.

الآراميون: شعب سامي عاش في سوريا وفلسطين وبلاد الرافدين العليا. شكل الآراميون ممالك كمملكة دمشق فأخضعتها آشوريا لحكمها وغدت لغتهم اللغة الأولى في إمبراطورية الأخمينيين[٦].

ومن هذه الشعوب تكونت الطوائف المسيحية **الثلاث**: الكنيسة الكلدانية والآشورية والسريانية الأرثوذكسية.

واجه الآشوريون الاضطهاد أثناء الحرب العالمية الأولى، وفرّ العديد منهم إلى الغرب، ومن بينهم بطريرك الكنيسة الآشورية كذلك. في أثناء الحروب التي شنها صدام حسين على الأكراد، تعرضت عشرات القرى الآشورية للدمار، وأصبح سكانها مشردين. وقصفت قوات صدام العشرات من الكنائس القديمة. كما أجبرت السلطات الآشوريين على إطلاق أسماء

(٦) أفرام عيسى يوسف، **ملحمة دجلة والفرات**، ترجمة علي نجيب إبراهيم (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١)، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

عربية على أبنائهم في محاولة لتقويض هويتهم المسيحية. وكان على كل من يرغب في الحصول على وظيفة حكومية أن يعلن انتماءه إلى العرق العربي.

فيما ذُكر أن المسيحي العراقي في عهد البعث كان يحتمي بالسلطة القائمة ويجلس وراء مكتبه الحزبي والحكومي والخاص، ويتنقل في الشوارع ويتبختر وصور القديسين معلقة في عنقه. كان حراً في تصرفاته، وكان ولاؤه للوطن والدولة ولاءً مخلصاً وتاماً. حارب واستشهد في سبيل العراق من حرب لحرب، وتمتع بالحقوق التي يتمتع بها سائر العراقيين المسلمين، وكان على وفاق تام مع إخوانه المسلمين، ولم تنخر يوماً سوسة الطائفية تصرفاته واهتماماته الوطنية والاجتماعية[٧].

وفي أعقاب الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ وأثناء العام ٢٠٠٤ تسارع الخروج المسيحي مع بداية حملة التفجيرات الإرهابية ضد الكنائس المسيحية. وأصبحت الأقليات الدينية في العراق تشكل هدفاً منتظماً للتمييز والمضايقات، بل والاضطهاد في بعض الأحيان، إذ تتعرض لحوادث تتراوح ما بين الترهيب إلى القتل.

وقد تركزت أشكال العنف في بغداد والمنطقة المحيطة بالموصل على نحو خاص. وأشار كبار رجال الدين هناك أن القساوسة في العراق لم يعد بإمكانهم أن يرتدوا الملابس الكهنوتية علناً، خشية أن يتعرضوا للهجوم من قبل جماعات

(٧) إبراهيم عبده الخوري في: **النهار**، ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٨.

متطرفة. وفي غضون عامي ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٦ تعرضت ٢٧ كنيسة للهجوم بلا سبب غير كونها أماكن عبادة للمسيحيين. ففي شهر كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦ انفجرت عدة سيارات ملغومة في هجمات منسقة على ست كنائس في بغداد وكركوك. وفي واقعة أخرى تعرضت ست كنائس للتفجيرات في وقت واحد في بغداد والموصل. وتعرضت المتاجر الصغيرة المملوكة لمسيحيين للهجوم، وبصورة خاصة المتاجر التي تبيع المشروبات الكحولية. كما قتل العديد من أصحاب هذه المتاجر.

وقال مدير التحف العراقي دوني جورج، وهو آشوري، أنه أُجبر على الفرار من العراق إلى سوريا خوفاً على حياته، وأن بعض المتعصبين تعمدوا إعاقة أعماله كافة التي لا تركز على الفن الإسلامي[٨].

إن المجازر الدموية في العراق ومشاعر الحذر والشك واللاثقة بدأت تتسلل إلى المجتمعات الإسلامية المختلطة في العديد من الدول العربية والإسلامية، حتى أصبحت هذه المشاعر تشكل خطراً حقيقياً على وحدة هذه المجتمعات وتالياً على سلامة واستقرار العديد من دول العالم الإسلامي، هو خطر يصيب الحضور والدور المسيحيين أيضاً. وما حدث ويحدث في العراق من مآس استهدفت المسيحيين في كنائسهم وفي قياداتهم الدينية دليل على ذلك.

لقد عاش مسيحيو العراق مع المسلمين عبر قرون طويلة

(٨) **الديار**، ١٨/ ١٠/ ٢٠٠٦.

وربطتهم علاقات ود وأخوّة متينة. وما تعرّض له عموم العراقيين منذ عام ٢٠٠٣ لم يستثن المسلم أو المسيحي والصابئ، وكلهم كانوا عرضة للأذى على حد سواء.

وتُجمع كل المراجع الدينية السنية والشيعية على رفض السلوكيات الشاذة على الشعب العراقي وتنفي وجود رابط بينها وبين الدين الإسلامي. لهذا طالب كبار رجال الدين المسيحي المرجعيات الدينية الإسلامية بطرفيها السني والشيعي بحض مقلديها ومريديها على التنديد بالعنف ضد المسيحيين وتذكيرهم بالأخوة المسيحية ـ الإسلامية.

في العام ١٩٧٨ سجل الإحصاء الرسمي للسكان في العراق ١,٤ مليون مسيحي، واليوم لم يتبق منهم في البلاد إلا حوالى ٣٥٠ ـ ٣٠٠ ألف نسمة. (وبلغ عدد طائفة الكلدان في جميع أنحاء العالم مليون نسمة)[٩]، كما إن الشعب السرياني في العراق كان ١٥ ألف نسمة[١٠].

وتجاه كل الأوضاع التي تجابه المسيحيين في العراق، تعالت الصيحات من هنا وهناك لإيجاد أي مخرج يحول دون هجرتهم من أراضي أجدادهم ومن ذلك حين تنادت الأقلية الآشورية في العراق إلى عقد أول مؤتمر لها في بغداد في ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٣، ومما استعرضته إقامة نظام عراقي تعددي «يحترم كل الإثنيات والديانات في البلاد، وأبرز حاجة الكلدان والآشوريين العراقيين

(٩) أنعام كجه جي في: **الشرق الأوسط** (لندن)، ٩/ ٧/ ٢٠٠٣.

(١٠) ألفس بهنام جرجس (المطران)، **يوميات مطران** (حلب: دار ماردين، [د. ت.]).

البالغ عددهم مليوناً تقريباً إلى منحهم منطقة إدارية في نينوى حيث كانت عاصمة الآشوريين قبل ثلاثة آلاف سنة، إضافة إلى حقوقهم السياسية والدينية والثقافية في بقية العالم»[١١].

الصدع الطائفي في العراق ينخر استقرار وطمأنينة المجتمع العراقي، خاصة إذا عرفنا التركيبة الديمغرافية للعراق كما نشرها الكتاب السنوي (فاكت بوك) الصادر عن وكالة الاستخبارات الأمريكية (كما جاء في كتاب عام ٢٠٠٨ المنشور على الإنترنت) على التقسيمات التالية إثنياً: ٧٥ في المئة عرباً و١٥ ـ ٢٠ في المئة أكراداً و٥ في المئة تركماناً وآشوريين، ومقسّم دينياً إلى: ٩٧ في المئة مسلمين، منهم ٦٠ ـ ٦٥ في المئة شيعة، و٣٢ ـ ٣٧ في المئة سنة، و٣ في المئة مسيحيين[١٢].

---

(١١) **النهار**، ٢٧/١٠/٢٠٠٣.

(١٢) سامي خليفة إسحق في: **المجلة العربية للعلوم السياسية** (بيروت) (خريف ٢٠٠٩).

الفصل السابع

مسيحيّو مصر

أولاً: الأقباط الأرثوذكس

يقدر عدد الأقباط الذين هاجروا من مصر في غضون خمسين عاماً بـ ٧٠٠ ألف قبطي، وكان أهم أماكن توزعهم في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وأقل في إنكلترا والدول الأوروبية. وتعتبر هجرة الأقباط حديثة قياساً للهجرة من المشرق العربية التي مضى عليها أكثر من ١٥٠ سنة.

ويعود اسم الأقباط إلى بقايا الأمة المصرية العريقة في الحضارة، واسم مصر مشتق من اللغة القبطية. وقد ولدت الكنيسة القبطية من تعاليم القديس مرقس الذي بشّر بالمسيحية فيها بعد مجيئه إلى الإسكندرية (العاصمة الأولى لمصر) عام ٤٨م، في أيام الحاكم الروماني نيرون. وقبل المصريون القدماء أو الأقباط المسيحية فوقفوا انطلاقاً من إيمانهم بالإله الواحد ضد ألوهية الإمبراطور الروماني، مما جعلهم عرضة

للاضطهادات. فصدر مرسوم العام ٢٠٢م بوجوب منع الناس اعتناق المسيحية، تلاه آخر عام ٢٥٠م يأمر المواطنين بحمل شهادة صادرة من السلطات المحلية تثبت أنهم قاموا بتقديم القرابين للآلهة، ومن رفض منهم قطع عنقه أو أُلقي للأسود أو أُحرق حياً بعد تعرّضه لأشد أنواع القهر والتعذيب.

واشتد اضطهاد الأقباط أثناء حكم الإمبراطور دقلديانوس الذي مارس القتل الجماعي ووحشية التعذيب فسقط شهداء كثر واتخذوا من يوم أحد المجازر بداية للتقويم القبطي واعتبر عام الشهداء. لكن الكنيسة القبطية لم تتوقف عن النمو فاتخذت شكلها النهائي في القرن الثاني. وبحلول القرن الثالث كان لها هيئة منظمة من رجال الكهنوت تتدرج بدءاً من البطريرك في الإسكندرية حتى أبسط كاهن مروراً بالرهبان الذين يعيشون في الصحراء المصرية.

ولعب بطاركة الإسكندرية وباباواتها دوراً قيادياً في اللاهوت المسيحي، وهم ينتمون إلى الكنيسة الأرثوذكسية. ونشأت الرهبنة في مصر في أواخر القرن الثالث وازدهرت في القرن الرابع بفضل تعاليم الآباء وكتاباتهم، وكانت ذات تأثير مهم في تكوين شخصية الكنيسة القبطية في الطاعة، وتجلى ذلك بوضوح في أقطاب ثلاثة هم أنطونيوس أب الرهبان وباخوميوس أب الشركة الرهبانية والأنبا بولا أب السواح.

وقد رأس البابا كيرلس بابا الإسكندرية المجمع المسكوني في مدينة أفسس سنة ٤٣١م، ودعوا بعد الانقسام في مجمع خلقيدونيا عام ٤٥١م إلى الإيمان بطبيعة واحدة للمسيح. ويعتبر

ما نتج عن مجمع خلقيدونيا من أسوأ المراحل في تاريخ الكنيسة القبطية في العصور القديمة، فاضطهدوا بسلطاتهم الدينية التي قسمت إلى بطريرك تابع لبيزنطية وآخر أرثوذكسي، ثم ارتكبت في حقهم المجازر الوحشية واستمر الانقسام إلى حين الفتح العربي عام ٦٤٢م في مصر الذي أكمل مسيرة الاضطهاد، على حساب مزاج الحكام.

عاش الأقباط تحت الحكم العربي أكثر من ثلاثة عشر قرناً تباينت فيها أحوالهم بين التعايش في تسامح نسبي أحياناً، فيما قاسوا أحياناً أخرى اضطهادات شديدة تبعاً لأهواء كل حاكم[(١)].

ولم تتحول مصر إلى أغلبية إسلامية إلا في القرن العاشر مع دخول الفاطميين مصر وإنشاء مدينة القاهرة عام ٩٦٩م بسبب رغبتهم في أن تكون مصر مركزاً للخلافة الفاطمية الشيعية في مواجهة الخلافة السنية العباسية في بغداد[(٢)].

ولكن حين تولى الخلافة في مصر الحاكم بأمر الله تفنن في المظالم والمساوئ فأصدر في السنة ١٠٠٧م الأوامر الشديدة بتقويض كنيسة القيامة من أساسها وسلب أمتعتها بأجمعها. واسترسل الحاكم في الاعتساف والتعدي على النصارى زمناً ليس باليسير حتى ندم أخيراً على سوابقه، فأمر أن يعود الوضع إلى ما كان عليه ورخّص للمسيحيين أن يبنوا

---

(١) **النهار**، ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٤، ص ١٣.

(٢) حيدر إبراهيم علي وميلاد حنا، **أزمات الأقليات في الوطن العربي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ص ٢٣٩.

كنائسهم فابتنوها أحسن من ذي قبل وعاد المنهزمون إلى وطنهم.

وأورد ابن العبري أن المستنصر، خليفة مصر، عقد الصلح عام ١٠٣٥م مع ميخائيل ملك الروم وأطلق خمسين ألفاً من الأسرى النصارى كانوا مسجونين لديه، وأذن للملك أن يجدد بناء كنيسة القيامة فأوفد البنائين والعمال في ذهب وفضة كثير فشادوها تكراراً[٣].

وتحسّن حال الأقباط في بدايات القرن التاسع عشر مع حكم محمد علي، فقد حدثت عدة تطورات، فبعد خمسة عشر عاماً من حكمه حيث كان جيشه من أخلاط العثمانيين، خطا خطوة إلى الأمام بإصداره أوامر بجمع أنفار الجيش الجديد من المصريين، وهي خطوة رفضها الأهالي لأنها تعني لهم ضريبة جديدة ونوعاً من السخرة أشد قسوة من ضرائب المال، وأبقى محمد علي للأقباط دورهم التقليدي في إدارة شؤون المالية العامة للدولة، فكان منهم مسّاحو الأرض والصيارفة وكتبة الحسابات. وبتوسع محمد علي في المصالح والدواوين ازداد عدد الموظفين الأقباط في دوائر الحكومة.

ومع ذلك لم يكن هناك قبط في الجيش في عهد محمد علي، ذلك أن تنظيمه لجهاز الدولة لم يفصل بين الخدمة المدنية والخدمة العسكرية، وإنما جاء نظامه على نمط بناء

(٣) إسحق أرملة (القس)، **الحروب الصليبية في الآثار السريانية** (بيروت: المطبعة السريانية، ١٩٢٩).

مؤسسة واحدة مدنية وعسكرية، وطبع الوظائف المدنية بالطابع العسكري. والجديد في الأمر أنه جنّد المصريين في جيشه معفياً منه الأقباط إلى سنوات طوال حتى أصدر الوالي قراراً بتجنيد الأقباط في الجيش وتطبيق قانون الخدمة العسكرية عليهم، على اعتبار أنهم يجب أن يحملوا السلاح إلى جانب المسلمين فتكون عليهم الواجبات نفسها ليتمتعوا بالحقوق نفسها، وألغى آخر مظاهر التفرقة الدينية بإلغاء الجزية المفروضة على الذميين عام ١٨٥٥م.

وتنفّست الطوائف المسيحية التي كانت ضمن الإمبراطورية العثمانية الصعداء عندما أصدر سعيد باشا في شباط/ فبراير ١٨٥٦م الفرمان العالي المعروف بالخط الهمايوني من قبل السلطان عبد المجيد خان بن محمود خان الذي تولى الإمبراطورية العثمانية بين عام ١٨٣٩ وم ١٨٨١، وقد صدر هذا الفرمان إلى أرجاء الإمبراطورية كلها ولم يكن مقصوداً به مصر وحدها، ويقضي بـ «حفظ الناموس في حق جميع تبعتي الموجودين في أي دين بدون استثناء». وهو ما يعني المساواة بين المواطنين أمام القانون من دون تمييز بسبب اللون أو الجنس أو العقيدة. ونص أيضاً على الاستمرار في انتخاب البطاركة ويكون تنصيبهم مدة حياتهم.

وحول بناء الكنائس وتعميرها: لا ينبغي أن تقع موانع في تعمير وترميم الأبنية المختصة بإجراء العبادات في المداين والقصبات والقرى التي جميع أهاليها من مذهب واحد، ولا في باقي محلاتهم المكاتب والمستشفيات والمقابر حسب هيئتها

الأصلية، ولكن إذا لزم تجديد محلات نظير هذه فيلزم عندما يستصوبها البطريرك أو رؤساء الملة أن تعرض صورة رسمها وإنشائها مرة على بابنا العالي لكي نقبل تلك الصورة المعروضة.

ويعني هذا النص أن بناء الكنائس هو الإباحة المشروطة بموافقة البطريرك وتصديق السلطة الإدارية.

وهذا النص يفرّق بين الترميم والإصلاح أو التجديد وبين الإنشاء والتأسيس. كما إنه خالٍ تماماً من ذكر «الموانع» التي تحول دون بناء الكنائس ولكنه حدد جهة الاعتراض بأن تكون «موانع ملكية» من طرف دولتنا العلية. ثم جاء الإعفاء من أي مصاريف.

واعتبر هذا الفرمان أو الخط الهمايوني وثيقة إصلاحية متقدمة بمقاييس العصر الذي صدرت فيه، فقد اعتمد حرية العقيدة، وحق المواطنة من دون تمييز لأصحاب الأديان والمذاهب والألوان. وقد كان لرفع الجزية عن كامل الأقباط واشتراكهم بعد ذلك في عهد الخديوي إسماعيل في عضوية مجلس شورى النواب عميق الأثر في إزالة كل أسباب التوتر والشكوك.

وقد عملت الدولة المصرية بهذه «الجزئية العثمانية» منذ تلك الفترة، فلم يكن يرخص ببناء كنيسة إلا بقرار جمهوري خاص، وانسحب الأمر على الترميم. وفي العام ١٩٩٨ صدر قرار فوّض بموجبه رئيس الجمهورية صلاحية الترميم إلى المحافظين مما قلل من الفترة الزمنية المطلوبة للحصول على الترخيص.

ومع ذلك فقد ساد الشعور لدى الأقباط أنهم مغبونون، حيث قدّم وفد قبطي عام ١٨٩٧ عريضة إلى المعتمد البريطاني في مصر، اللورد كرومر، رئيس الوزراء المصري آنذاك مصطفى باشا فهمي، يشكو من عدم تعيين الأقباط في المناصب العليا وضعف تمثيلهم في المؤسسات السياسية... هذان الطلبان تكررا في البيان الصادر عن المؤتمر القبطي الذي انعقد عام ١٩١١ لكن من دون نتيجة.

ويمكن اعتبار عام ١٩٠٨ مؤشراً مهما في تاريخ الأقباط السياسي وذلك حين عين بطرس غالي أول قبطي رئيساً للوزراء. ولكنه قد قتل على يد شاب مسلم هو إبراهيم الورداني الطالب بكلية الصيدلة، على ما ذكر الأقباط في روايتهم لهذه الحادثة، ولكن الورداني لم يبرر فعلته لعامل ديني بل لسبب سياسي.

وفي العام نفسه، وبعد شكاوي الأقباط من ابن طائفتهم ويصا واصف، قدم هذا استقالته من الهيئة التنفيذية للحزب الوطني وهو الذي كان يشغل هذا المنصب منذ العام ١٩٠٠ والقبطي الوحيد في هيئته التنفيذية.

واعتبر البعض عام ١٩٠٨ هو عام الحراك القبطي، حيث أسس محامٍ قبطي ثري يدعى أخنوخ فانوس حزباً قبطياً رداً على الاتجاه الإسلامي للحزب الوطني والتعلق بتركيا، ولكن هذا الحزب لم يستطع أن يترجم نفسه إلى واقع ملموس في الحياة السياسية المصرية ولم يعمَّر، حيث لم يُقبِل عليه معظم الأقباط

إيماناً منهم أن مصيرهم هو مصير بقية المصريين علماً أن اسم هذا الحزب كان «الحزب المصري».

ولبست تهمة الخيانة وضعية الإنكليز لمؤسس هذا الحزب أخنوخ فانوس، مع أنه «طالب الحكومة بالمساواة بين الأقباط وإخوانهم المسلمين في جميع الحقوق بلا تمييز بسبب الدين، وأن تعطى الوظائف أرباب الكفاءة والاستحقاق من المسلمين والأقباط»[٤].

تبقى ثورة ١٩١٩ الشاهدة على وحدة مصر الحديثة وتجانسها بعنصريها المسلم والقبطي. وهذه الوحدة تبقي المجتمع المصري واحداً أمام تعصب الجماعات المتطرفة التي تضطهد الأقباط وتخيفهم. وحُكي أن أحد رجال الدين المسيحيين اعتلى منبر الأزهر وأخذ يخطب في الناس إبّان ثورة ١٩١٩ ولعل هذا السبب هو الذي جعل شعار الصليب مع الهلال يقفز إلى الواجهة.

ولعب الأقباط دوراً مهماً في الحركة الوطنية المطالبة باستقلال مصر، وقد تشكّل وفد مصري لهذه المطالبة برئاسة سعد زغلول مع ستة أعضاء آخرين، ولم يكن فيه قبطي واحد، وحين طالبه هؤلاء بتمثيلهم في الوفد، رحب زغلول بذلك فقال له توفيق أندراوس «إن الوطنية ليست حكراً على المسلمين وحدهم» وكان من نتيجة هذا اللقاء أن وقع الاختيار

(٤) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٢)، ص ٣٨.

على واصف بطرس غالي ثاني أبناء بطرس غالي لينضم إلى الوفد.

وتذكر صفية سعد زغلول أن زوجها قال لها قبل نفيه إلى مالطا أن الحرص على وحدة المسلمين والأقباط ضرورية[٥].

وحاول الإنكليز تعيين يوسف وهبة رئيساً للوزراء حتى يُوقعوا بين المسلمين والأقباط فكان أن قامت قيامة الكنيسة ضد ذلك ووجهت نداء له، بل إن طالب الطب القبطي عريان يوسف سعد ألقى قنبلتين على سيارته فحكم عليه بالإعدام ثم خفف إلى المؤبد، وقد رشحته «منظمة اليد السوداء» وهي تضم مسلمين وأقباطاً للقيام بعملية الاغتيال بدلاً من مسلم لتفوّت الفرصة على الإنكليز في إحداث انشقاق طائفي.

وبقيت مشاكل الأقباط مع السلطة قائمة. ففي عام ١٩٣٤ أصدر وكيل وزارة الداخلية المصرية ما يعرف بـ (الشروط العشرة لبناء الكنائس) كنوع من استكمال للخط الهمايوني، أبرز هذه الشروط أن تبعد الكنيسة عن أي مسجد مساحة لا تقل عن ألف متر، وأن تبتعد عن مقابر المسلمين ومنازلهم، وأن يكون عدد المسيحيين لهذه الطائفة المراد كنيسة لهم لا يقل عن ألف فرد، وعدم تهديد بناء الاستقرار السياسي.

ويذكر أحد الكتّاب مشكلات قبطية جديدة منها عدم تخصيص برامج في الإذاعة للأقباط، والقيود التي تعترض بناء

(٥) **الأهرام** (القاهرة)، ٢١/١/٢٠١١، ص ٤.

الكنائس وترميمها وحرمان من أسماهم الكاتب (نوابغ الطلاب الأقباط) البعثات الدراسية في الخارج[٦].

ومع ذلك يذكر أحد الكتّاب أن مصر عاشت فترة من التآلف خلال العصر الليبرالي في الفترة من ١٨٥٠ إلى ١٩٥٢ مع أن التعليم المصري ـ إلى الآن ـ ساعد على التمييز عندما أسقط من المناهج التي تدرس للتلاميذ ستمائة سنة من التاريخ القبطي[٧].

وفي عهد ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢ المصرية، شمل الدين عند عبد الناصر إلى جانب العقيدة كل التراث من قيم وتقاليد وتاريخ ديني عاشته مصر والمنطقة العربية. ولم يحدث أي خلاف أو فتنة بين المسلمين والأقباط خلال هذه الفترة كما أكدها في شهادة له البابا شنودة في عدة أحاديث له، منها ما قاله وهو أسقف المعاهد الدينية في ذلك الوقت يوم ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٠ وبعد أيام من وفاة عبد الناصر.

ومع ذلك شهدت مرحلة الستينيات من القرن الماضي إمعاناً في تهميش دور الأقباط سياسياً، فأصبح وصول ممثليهم إلى البرلمان بالتعيين وليس بالانتخاب، على نقيض ما عرفته مصر في القرن التاسع عشر، عندما دخل الأقباط أول برلمان في تاريخ مصر الحديث وهو مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦ بالانتخاب وليس بالتعيين.

---

(٦) ميخائيل زغيب، **فرق تسد** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠)، ص ٢١.

(٧) من حوار مع سعد الدين إبراهيم في: مجلة **المجلة** (لندن)، ٥/ ١١/ ٢٠٠٤.

«وقد جعل الحكم من الأقباط كياناً مهمشاً ولم يصبح لديهم في البرلمان عضو واحد إلا بطريق التعيين وتحت لافتة (من هبّ ودبّ)»[٨].

ويمكن القول هنا أن مشاركة الأقباط في الحكم ليست لحماية الأقباط ولكنها لحماية الصيغة المصرية وهي حبوب المصل التي يتعاطاها الضمير المصري ضد الأصولية، مسيحية كانت أم مسلمة.

وتصادف تولي أنور السادات الحكم مع مجيء رأس جديد للكنيسة المصرية هو البابا شنودة. وكانت إرهاصات هزيمة ١٩٦٧ ذات أبعاد سياسية واجتماعية ونفسية أسهمت في تهيئة المناخ للجماعات الإسلامية المتطرفة في ثوبها المعاصر، حيث طالب البعض بالعودة إلى «الأصالة الإسلامية» وتطبيق الشريعة و«إقامة النظام الإسلامي العادل». ويبدو أن الرئيس السادات حاول أن يستغل هذا التيار ليضرب به القوة السياسية المنافسة له، وتسبب النقاش الدائر حول الشريعة الإسلامية في حالة من التوتر بين الأقباط والنظام.

وكانت بداية المتاعب بين السادات والبابا شنودة في السياسة الجديدة التي فكر فيها وأشرف على تنفيذها المهندس عثمان أحمد عثمان، وكان مؤدى هذه السياسة استعمال شباب الجامعات الإسلامية في التصدي لجمهور الشباب القومي، وفيه

---

(٨) عمر عبد السميع، **النصارى: حوارات حول المستقبل** (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.])، ص ٨٤ من حوار مع ميلاد حنا.

الناصري في الجامعات. وكانت وزارة الداخلية في حساباتها لاتجاهات الشارع قد أصبحت أكثر توجساً، وكان أن اتخذت موقفاً أكثر تشدداً في عملية ترميم الكنائس متزمتة أكثر من اللازم حتى في تطبيق الخط الهمايوني، والهدف بالطبع الجماعات الإسلامية أو مداراتها، مع اعتبارها في ذلك الوقت ضمن احتياطي النظام ضد مناوئيه[٩].

وقد اتجه السادات في مناهضته للطبقات والقوى السياسية والاجتماعية التي ارتبطت بثورة تموز/يوليو إلى تجميع الحلف المقابل منطلقاً من شعارات ذات توجهات دينية، فرفع شعارات «العلم والإيمان» والعودة إلى قيم القرية، وعلى مستوى الممارسة أضيفت عبارة «الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي من مصادر التشريع» فكان لا بد من أن يثور التساؤل حول مقولات النموذج الجديد للتكامل بين المسلمين والمسيحيين في مجتمع تحكمه الشريعة الإسلامية في الأحوال كافة.

وبعدت شقة الخلاف بين السادات والبابا شنودة، ثم تحوّل إلى صدام، حاولت الولايات المتحدة الأمريكية استخدامه لبث شرور الفتنة بعد زيارة السادات لكامب ديفيد.

وفي أول زيارة للبابا شنودة لواشنطن، وجه الرئيس الأمريكي إلى البابا السؤال التالي في أثناء زيارته للبيت الأبيض: هل صحيح أنك تقول إن اليهود ليسوا شعب الله المختار؟ فأجاب البابا: إذا كانوا هم شعب الله المختار، فماذا أكون أنا وأنت؟

---

(٩) منى مكرم عبيد في: **الحياة**، ٢٠/١/٢٠١١، ص ١٤.

ومن المعلوم أن البابا شنودة، أسقف التعليم، أصدر كتابين ضد إسرائيل في عامي ١٩٦٦ و١٩٧١ وهو الذي منع الأقباط من زيارة القدس، وأنه عندما قام السادات باعتقال عدد من السياسيين والصحافيين والكتّاب والمثقفين المعارضين عام ١٩٨١ أضاف إليهم قيادات دينية من الطرفين، ونفي البابا، أو اعتكف، في دير وادي النطرون في أيلول/سبتمبر ١٩٨١، وفي كانون الثاني/يناير ١٩٨٥ وقبل أربعة أيام من احتفال الأقباط بعيد الميلاد أصدر الرئيس مبارك قراراً يعاد بموجبه تعيين البابا شنودة بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية.

رحل السادات والجماعة الوطنية المصرية منقسمة على ذاتها، وبلغ الفساد مداه نتيجة الهجمات المتعددة على نسق القيم التي سادت مصر، سواء في المرحلة الليبرالية (١٩١٩ ـ ١٩٥٢) أو المرحلة الناصرية (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) ومن ثم ترك السادات الذي دام حكمه بين ١٩٧٠ ـ ١٩٨١ إرثاً يكاد يكون مستحيلاً، فقد تولى الرئيس حسني مبارك الحكم وسط ظروف بالغة الخطورة، فأفرج عن المعتقلين السياسيين كافة. وقد كان القلق والارتباك يسيطران على الأحداث في الداخل، وكانت الأمور تتطلب مواجهة عناصر العنف التي استشرى خطرها، خاصة في محافظات الصعيد، مما جعل الحرص على إقرار الأمن أولوية الأولويات لدى حكومة مبارك، وقد استقبل الأقباط في مصر والخارج تولي الرئيس مبارك الحكم بترحيب علني كبير في صورة مقالات وخطابات تدعو له بالتوفيق في مهامه الجديدة، وأشادت الجمعيات القبطية في المهجر بمواقفه الوطنية وأخلاقياته وذكرت أنه ليست له شلل خاصة أو حسابات

تجعله ينحاز ضد الأقباط. وكان من أسباب هذا الارتياح في مختلف الأوساط القبطية أيضاً تصريح مبارك بأنه رئيس مصري لدولة مصرية، والدين فيها لله والوطن للجميع. وقد بعث مبارك بتهنئة حارة إلى أقباط مصر في أحد أعياد الميلاد، أهم ما جاء فيها «أن الإنسان المصري الذي يؤمن بأن الدين لله والوطن للجميع قادر بطاقاته الروحية وملكاته المبدعة على أن يضيف إلى رصيده الحضاري الكبير إنجازاً جديداً بالتمسك بالقيم الرفيعة والمبادئ القويمة الثابتة التي قام عليها المجتمع المصري على مر العصور، وفي مقدمتها التسامح والتآخي والحرص على الوحدة الوطنية ونبذ الشقاق والتعصب والتطهر من الضغينة والحقد».

وإذا راجعنا الفترة بين ١٩٨٢ ـ ١٩٨٥ نرى أنها مرت في هدوء حذر وانتظار تقديم حلول لجذور المشاكل التي ورثها مبارك بما فيها من جوانب اجتماعية واقتصادية، إضافة إلى ضيق الهامش الديمقراطي. ولعدم البدء في الحل عاد العنف من جديد وتجاوز شكله الطائفي الموجّه إلى الأقباط وتعددت أوجه العنف من قبل المتطرفين وطاولت رموز الدولة ذاتها. . . كان آخرها في عهد مبارك المذبحة التي راح ضحيتها ٢٣ قتيلاً وسبعون جريحاً في أواخر عام ٢٠١٠.

ويصرّ الأقباط على وجود اختلاف جوهري بين مفهومهم وملف الحركات الإسلامية. فالأقباط ليس لديهم أي مشروع سياسي يجسّد إرادة جماعية، ولم يتوسلوا العنف في مسعاهم للمطالبة بالمواطنة الكاملة، بل أيدوا الدولة والنخبة الحاكمة. ولم يحدث إلا في حالات فردية محدودة أن انضم الأقباط إلى

مشروع سياسي معارض أو مستقلّ عن مشروع الدولة. وما زالت مقولة الزعيم الوطني القبطي مكرم عبيد تتناولها الأجيال «أنا مسيحي الدين، مسلم الوطن». وحتى اليسار الذي يعتبر من أشد القوى السياسية مطالبة بحقوق متساوية للأقباط في المجتمع المصري لم يستطع أن يجذبهم إلى صفوفه على نطاق واسع، ولا سيما في ربع القرن الأخير.

أما الحركة الإسلامية ـ باختلاف فصائلها ـ فتملك مشروعاً سياسياً مناهضاً للشكل الحالي للدولة (إلى حين كتابة هذه السطور) ولأشخاص النخبة السياسية الحاكمة، وهي عبّرت عن خصومتها مع الدولة عبر حرب استنزاف طويلة أوقعت ضحايا في صفوف الفريقين، فضلاً عن المدنيين الأبرياء، مسلمين وأقباطاً.

وهذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول إن أغلب الساعين إلى استلاب الوعي بالقومية المصرية هم من المصريين. ويأتي على رأس هؤلاء، الإسلاميون الذين لا يوجد، من وجهة نظرهم، قومية سوى «قومية الدين» التي لا تعترف بـ «قومية الوطن» المرتكزة على فكرة الولاء للوطن وعلى مفهوم المواطنة. وهم بذلك يدعون لنوع من «العولمة الثقافية» التي تقوم على الدين وتعتبر أن الوطنية والانتماء للوطن والإخلاص له هو أمر يتعارض مع صحيح الدين وينتقص من كمال الإيمان[١٠].

وتبقى مطالبة الأقباط بإلغاء قرار عدم السماح بترميم

---

(١٠) السيد نصر الدين السيد في: **القاهرة** (القاهرة)، ٤/ ٤/ ٢٠٠٦، ص ٢١.

الكنائس وبنائها وتيسير الحصول على التراخيص والتصاريح للتنفيذ وفتح مساحة إعلامية للمسيحيين في القنوات الرسمية الخاصة بالدولة، وأن تكون الدولة للجميع ويشترك الكل في بنائها، وأن يكون التوظيف للجميع على أساس الكفاءة والأداء والإنتاج قبل أن يقوم على أساس ديني، وتنقية البرامج الدراسية وتنقيحها، وإعطاء مادة التربية مكانة أساسية، وينشأ من خلالها الجميع على حب الوطن، والكف عن التراشق وتبادل التهم والشتائم من جانب إلى آخر.

وقد بقي تمثيل الأقباط في المجالس النيابية دون المطلوب، ولم تشهد طفرة كبيرة إذ لم يرشح الحزب الوطني الحاكم سابقاً عدداً معتبراً من الرموز القبطية، فعلى سبيل المثال لم يرشح حزب مبارك مرشحاً قبطياً واحداً عام ١٩٩٥ وهو الضمانة لدخول مجلس النواب. ولإرضاء الأقباط كان يعيّن الرئيس مبارك فردين أو ثلاثة بموجب صلاحياته في التعيين.

أما من الناحية الحزبية فمصر بأجمعها تعرف مكرم عبيد[*]، اليد اليمنى للزعيم الكبير سعد زغلول. ومن الشخصيات التي تبوأت أعلى المراكز السياسية القبطي بطرس بطرس غالي الذي أصبح وزيراً للشؤون الخارجية ومن ثم أميناً

(*) قلة من الناس تعرف أن مكرم عبيد كان ينتمي إلى الطائفة الإنجيلية لكنه عندما بدأ العمل العام انضم إلى الأقباط الأرثوذكس، لأن من يحترف العمل العام ينتمي للتيار الغالب في المجتمع. فيما فارس الخوري الذي أصبح رئيساً للوزراء ولمجلس الشعب في سوريا، كان مسيحياً بروتستانتياً وانتمى إلى هذه الطائفة في مطلع شبابه، فيما شقيقه فايز الخوري الذي تبوأ منصب وزارة الخارجية كان أرثوذكسياً.

عاماً لهيئة الأمم المتحدة. ومشاركة الأقباط في الحركة الحزبية المصرية واضحة وهم ممن شاركوا في تأسيس الحزب الوطني ومنهم فكري مكرم ووليم سيفين، كما ساهم ميلاد حنا وعريان نصيف والدكتور رمزي فهيم صليب وأبو سيف يوسف وفيليب جلاب وآخرون في تأسيس حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي. وكذلك بعد إعلان حزب الوفد القديم وانتخاب إبراهيم فرج سكرتيراً عاماً للوفد كتقاليد الوفد منذ احتكار مكرم عبيد في هذا المنصب.

ومن ناحية أخرى يقدّر البعض «أن ثلث الثروة في مصر يملكها رجال أعمال ومستثمرون مسيحيون»[١١]، وقد برزت أسماء كثيرة ولامعة في هذا المجال مثل عائلات ساويرس وغبور وثروت باسيلي وسامي سعد وصفوت حبيب ورشدي صبحي ورامي لكح من الروم الكاثوليك وعادل ويصا من البروتستانت الإنجيليين.

يبقى عدد مسيحيي مصر لغزاً بالنسبة إلى الباحث ومن خلال استقصاء عشرة مصادر يمكن القول إن عددهم في بداية عام ٢٠١١ وبعد أن أعلن أن آخر رقم لسكان مصر ٨٣ مليون نسمة، فإن عددهم هو بين ٩ و١٠ في المئة، أي بين ٧,٥ ملايين و ٨,٥ ملايين نسمة بما فيهم من هاجر.

وبما أن الهجرة شملت كل الطوائف المسيحية، سنورد نبذة عن أربع طوائف مسيحية أخرى لها شأنها، اثنتان منها أصولهما

(١١) هاني لبيب في: **الحياة**، ٢٣/ ٤/ ٢٠١٠.

قبطية والثالثة أرمنية، والرابعة لبنانية الأصل، لأن هجرة أبنائها كان كبيراً.

ثانياً: الإنجيليون

من الطوائف المسيحية التي استُنزفت بالهجرة في مصر تأتي الطائفة الإنجيلية، وجلّ أصول أفرادها من الأقباط الأرثوذكس.

وبداية الطائفة الإنجيلية تعود إلى أول نشاط جدّي للمبشرين الأمريكيين في عام ١٨١٨ إلا أن أول مجمع مشيخي تكون من المصريين كان عام ١٨٧١. وقد قرر أن تكون اللغة العربية هي اللغة الرسمية له. وما لبثت الكنيسة الإنجيلية أن صارت كنيسة مصرية وطنية منذ عام ١٩٠٢ طبقاً لقرار من الخديوي توفيق الذي اعترف بالطائفة.

وفي عام ١٩٥٨ أتمت الكنيسة المصرية آخر خطوات استقلالها إدارياً عن الكنيسة المشيخية المتحدة في الولايات المتحدة الأمريكية.

ويزيد عدد الكنائس الإنجيلية في مصر الآن على ألف كنيسة تخدم نصف مليون قبطي إنجيلي هم عدد أعضاء الطائفة الإنجيلية في مصر، وهو ما يعني أن كل كنيسة تخدم ٥٠٠ إنجيلي.

وتختلف معاناة هذه الطائفة عن طائفة الأقباط الأم من ناحية بناء الكنائس. وننقل ما قاله المفكر الإنجيلي رفيق حبيب عن ذلك «إن الإنجيليين هم أقل الطوائف معاناة فيما يخص بناء

الكنائس حيث تسمح طبيعة المذهب بإقامة بعض الكنائس الصغيرة في المنازل ويمكن لأي شخص أن يقيم كنيسة في منزله كما إن بعض المذاهب داخل الطائفة لا تعترف بالشكل التقليدي للكنيسة، ورجال الدين مما يتيح لهم إقامة كنائس في أي مكان صغير يرغبون فيه»[١٢].

وتتكون الطائفة الإنجيلية من ١٦ مذهباً مختلفاً تعبر عن كل مذهب بلفظ كنيسة، ويعتبر كل منها امتداداً لخلافات وانشقاقات كنسية في الخارج أو امتداداً لإرساليات أجنبية مختلفة.. وأكبر الكنائس هي الكنيسة الإنجيلية المشيخية التي تمثل امتداداً للكنيسة الإنجيلية في أمريكا، ويبلغ عدد أعضائها ٢٠٠ ألف إنجيلي.

ثالثاً: الأقباط الكاثوليك

بتاريخ ٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٩٥ أصدر بابا الكاثوليك، البابا لاون الثالث عشر، منشوراً تضمّن قراره بتنصيب بطريرك للأقباط الكاثوليك. وفي العام ذاته قسمت الجماعة إلى ثلاث أبرشيات.

وفي عام ١٨٩٩ أقيم الأنبا كيرلس الثاني بطريركاً للإسكندرية على الأقباط الكاثوليك، ولكن مقر إقامته كان القاهرة، واستمرت ولايته حتى عام ١٩٠٨، ومن بعده بقي الكرسي البطريركي شاغراً مدة أربعين عاماً، ولكنه كان يدار من قبل الأنبا مكسيموس

(١٢) مجلة **روز اليوسف** (٢٤ آب/ أغسطس ١٩٩٨)، ص ٢٨.

صدفاوي ومن ثم مرقس خوزام الذي نصب بطريركاً عام ١٩٤٧.

أما عن كنيسة الأقباط الكاثوليك اليوم فتضم هذه الكنيسة قرابة ربع المليون نسمة، معظمهم مقيم في مصر والقسم الآخر موزع في بلاد المهجر[١٣].

والكنيسة مقسمة إلى سبع أبرشيات تدار من قبل سبعة مطارنة في المنيا والإسماعيلية وسوهاج وأسيوط والأقصر وأخيراً في الجيزة منذ ٢٠٠٦. يرأسهم بطريرك الإسكندرية للأقباط الكاثوليك، ويوجد دير واحد للحياة التعبدية يتبع هذه الكنيسة يقع في كينج مريوط. وبشكل عام، فإن العمل الرهباني في هذه الكنيسة ليس مقتصراً على حياة التعبد في الأديرة وإنما يقوم على العمل الرعوي في خدمة أبناء الكنيسة والوطن وفي العمل في الحقول الكنسية المختلفة. فهناك أكثر من خمسين رهبانية تعمل في مصر، منها ٣ رهبانيات تأسست فيها. وللكنيسة معهد لاهوتي لتخريج الكهنة يحمل اسم القديس لاون، يقع في ضاحية المعادي في القاهرة. ويتبع لهذه الكنيسة أيضاً ١٦٠ مدرسة كاثوليكية موزعة على أغلب المدن المصرية، وتستقبل تلك المدارس أبناء المصريين كافة على اختلاف مذاهبهم وأديانهم. وتدير هذه الكنيسة مستشفى في أسيوط ومستوصفات ومراكز صحية في مناطق مختلفة في البلاد.

وهذه الكنيسة عضو في مجلس الكنائس العالمي وفي مجلس كنائس الشرق الأوسط وتربطها علاقات طيبة مع بقية الطوائف المسيحية في الشرق الأوسط وتلعب دوراً إيجابياً في

(١٣) **القاهرة**، ٢٠/١٢/٢٠٠٨، ص ٢١.

تعزيز العلاقات الأخوية بين المسيحيين و المسلمين من أبناء الوطن الواحد.

رابعاً: الأرمن

تعود جذور الأرمن في مصر إلى أوائل القرن التاسع عشر عندما دشن محمد علي باشا دولته الناهضة في مصر واستعان بهم في المسائل الاقتصادية، فقد كانوا موضع ثقته وتدرجوا في المناصب حتى كان منهم رئيس لوزراء مصر هو نوري باشا زمن الخديوي اسماعيل حفيد محمد علي باشا.

وبقيت أعدادهم محدودة طوال عقود القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٠٥ عندما اندلعت الأحداث الأكثر دموية في تاريخ أرمينيا وذبح الأتراك من شعبها نحو مليون ونصف المليون فاضطر عدد كبير منهم للهجرة خارج الوطن[١٤]. عندها توافد عشرات الآلاف منهم إلى مصر واستمرت الزيادة حتى بلغ عددهم مئة ألف أرمني أواخر ستينيات القرن الماضي، لكن تغير الحُقب السياسية وتغيّر الأجواء في القاهرة دفع نسبة كبيرة منهم إلى الهجرة مرة ثانية حتى انحصر العدد عند عشرة آلاف فقط في نهاية القرن العشرين، وهم جالية مترابطة جداً لها لغتها الخاصة التي لا تستخدم غيرها (فيما بينها) وفي نواديها وكنائسها وصحفها التي تبقي على علاقتها بالوطن الأم أرمينيا.

وبرغم تماسكهم الكبير إلا أن التمييز بين المصري والأرمني وغير الأرمني مستحيل ولن تدركه إلا عندما يتحدث أمامك اثنان

(١٤) صحيفة **الشرق الأوسط** (لندن)، ٢٩/١١/٢٠٠٤، ص ٢١.

منهم باللغة الأرمنية أو يحدثك أحدهم بكل فخر عن أرمينيا والحنين إليها. ولن تجد بين الأرمن المصريين من لا يحفظ تاريخ أرمينيا عن ظهر قلب، والفضل يرجع بالطبع لحرصهم الشديد على تعليم لغتهم لأبنائهم وتدريس تاريخ الوطن الأم بل وإرسالهم في رحلات إلى جبال أرمينيا.

وتعتبر الكنيسة والنادي والمدرسة (أسست مدرسة كالوسيان في القاهرة عام ١٨٥٤) ثلاثة أشياء أساسية في حياتهم.

خامساً: الموارنة

هناك طوائف مسيحية موجودة في مصر يعود أصل أهلها إلى سوريا الطبيعية، وصل نفوذها في وقت من الأوقات إلى قمته، فيما هاجر معظم أفرادها في الوقت الحالي، كما هو الحال مع الطائفة المارونية التي يتكون ثقلها العددي في لبنان.

ووجود الموارنة في مصر كان قبل الطائفة الإنجيلية والأقباط الكاثوليك والأرمن، فهذا الوجود يعود إلى بداية القرن السابع عشر. فقد ذكر الرحالة جان كوبان في كتاب له صدر عام ١٦٨٦م، أن البطريرك جريس عميرة الإهدني ـ نسبة إلى منطقة إهدن في لبنان ـ جاء وادي النيل بين السنتين ١٦٣٨ و١٦٣٩ لزيارة أبنائه الموارنة وكانوا يؤلفون وحدهم تقريباً الجالية الآتية من لبنان وسوريا في القرن السابع عشر.

أما وجود الطائفة المارونية رسمياً فيعود إلى سنة ١٧٤٥ عندما قَدِم الرهبان الحلبيون (المريميون اليوم) إلى مصر على عهد البطريرك سمعان عواد، وأقاموا في ثغر دمياط، ولا تزال هذه الرهبنة تقوم بالخدمة إلى اليوم.

وكان أول مرسل منها لخدمة الموارنة الروحية في مصر هو الأب موسى هيلانة الشامي سنة ١٧٣٨ ثم توسع وجود الموارنة إلى مدينة المنصورة والقاهرة والإسكندرية والزقازيق وشبرا في القاهرة، وبورسعيد، كما أنشأ الأب جبرايل صفير سنة ١٩٠٣ رسالة إلى الخرطوم عاصمة السودان.

ومع انتشار الموارنة في مصر ظهرت كفاياتهم ومواهبهم، وبرز منهم عدد وفير في مجالات التجارة والعلم والاقتصاد والإدارة السياسية والحقوق والأدب والمسرح. نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: داود بركات وأنطون الجميِّل ويوسف الخازن وخليل وكريم ثابت واسكندر وداود عمون وعبد الله صفير ومارون وسليم نقاش ومي زيادة وعزيز وسليم شديد اللذين قدّما وقفية للكنيسة المارونية في الزقازيق.

والجدير بالذكر أن نحو ١٢٥ لبنانياً ومعظمهم من الموارنة من أصل ٥٠٠، حصلوا على لقب باشا أو بك من السلطات الرسمية المصرية اعترافاً بجميل خدماتهم وتضحياتهم للشعب المصري، وقد خسر هؤلاء ألقابهم بعد ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢.

وكان للموارنة مدرسة راقية هي ثانوية القديس يوسف التي تأسست سنة ١٩٠٦ وكانت من أفضل مدارس مصر وأعرقها، إذ كانت تضم أولاد رؤساء جمهورية (كابن محمد نجيب) وعدداً من الذين أصبحوا وزراء، ونواباً وقادة كباراً[١٥].

❋ ❋ ❋

(١٥) الأب منصور لبكي في: صحيفة **النهار**، ٣٠/ ٤/ ٢٠١٠.

أخيراً توجد في مصر كنائس تعود للروم الكاثوليك وكان عدد رعيتها في وقت من الأوقات ٣٠ ألف نسمة، والروم الأرثوذكس والسريان بشقيهم، ولكنّ عدد هؤلاء قليل ولا يمثلون وزناً عددياً بالنسبة إلى الطوائف الأخرى.

ومن القلاقل التي حدثت في السنوات الأخيرة، وهي مثيرة للاضطراب، تحوّل نساء مسيحيات إلى الديانة الإسلامية، وما استتبع ذلك مما أشيع وقيل عنهن، مما أثار الجماعات المتطرفة. وتذكر صحيفة مصرية أن «أكثر من ٥٠٠ حالة كل عام تتحول فتيات ونسوة مسيحيات في مصر إلى الإسلام تتراوح أعمارهن بين ٢٠ و٣٠ عاماً، ونسبة منهن ليست بالقليلة (٣٠ في المئة) من المتزوجات. وكانت مشكلة المسيحيات منهن تتلخص في منع الزواج الثاني وتحريم الطلاق إلا لعلة الزنى»[١٦].

(١٦) عبد الرحيم علي في: **الأهرام**، ٢٠١٠/٧/٣١، ص ٤.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، سعد الدين. **تأملات في مسألة الأقليات**. القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢.

ابن إبراهيم، أبو يوسف يعقوب. **كتاب الخراج** (طبعة القاهرة).

ابن قدامة، موفق الدين. **المغني** (عدة أجزاء). الجزء التاسع تصحيح محمد خليل. القاهرة: مطبعة الإمام، ١٣٤٦هـ.

أرملة، إسحق (القس). **الحروب الصليبية في الآثار السريانية**. بيروت: المطبعة السريانية، ١٩٢٩.

أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب**. ترجمة ناصر الدين ناصر وإحسان عباس. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦.

البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٢.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر. **فتوح البلدان**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.

بولص الأنطاكيّ أسقف صيدا الملكيّ، في القرن الثاني عشر. قدم لها وحققها ونقلها إلى الفرنسية بولس خوري. بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٦٤. (سلسلة أبحاث معهد الآداب الشرقيّة؛ رقم ٢٤)

تاجر، جاك. **أقباط ومسلمون منذ الفتح العربي إلى عام ١٩٢٢**. القاهرة: كراسات التاريخ المصري، ١٩٦١.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **ثلاث رسائل**. سعى في نشره يوشع فنكل. ط ٢. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٦٢.

جرجس، ألفس بهنام (المطران). **يوميات مطران**. حلب: دار ماردين، [د. ت.].

الجمل، بسام. **الإسلام السني**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨.

الجوهري، عايدة. **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧.

حمزة، نديم نايف. **التنوخيين**. بيروت: دار النهار، ١٩٨٧.

حنفي، حسن. **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨.

حوراني، ألبرت. **تاريخ الشعوب العربية**. ترجمة كمال خولي. بيروت: مكتبة نوفل، ١٩٩٧.

حياني، إبراهيم [وآخرون]. **العرب في أمريكا: صراع الغربة والإندماج**. تحرير ميخائيل وديع سليمان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.

خربوطلي، علي حسين. **الإسلام وأهل الذمة**. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩.

خوري، فيليب. **أعيان المدن والقومية العربية**. ترجمة عفيف رزاز. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٣.

الدويهي، اسطفان. **تاريخ الأزمنة**. بيروت: نشر الأب بطرس فهد، ١٩٧٦.

زغيب، ميخائيل. **فرق تسد**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٠.

الزيات، حبيب. **الخزانة الشرقية**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٧.

زيدان، جرجي. **تاريخ التمدن الإسلامي**. ط ٢. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

زيدو، يحيى. **الديني والسياسي في الفكر العربي الحديث**. دمشق: دار التكوين، ٢٠٠٦.

الزين، حسن. **الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني**. بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨.

سالم، لطيفة محمد. **الحكم المصري في الشام ١٨٣١ ـ ١٨٤١**. ط ٢. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠.

سعدي، محمد. **مستقبل العلاقات الدولية: من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٨)

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

السماك، محمد. **مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي**. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٨.

شابري، لورانت وآني شابري. **سياسة وأقليات**. ترجمة ذوقان قرقوط. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١.

شاهين، جيروم. **المسيحيون العرب بين ألفيتين**. بيروت: دار مختارات، ٢٠٠١.

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب... عصر النهضة ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**. ط ٢. بيروت: دار النهار، [د. ت.].

الشناوي، عبد العزيز. **الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها**. القاهرة: دار المصارف، ١٩٦٠.

صالح ـ العايب، سلوى بالحاج. **المسيحية العربية وتطوراتها**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

صايغ، أنيس. **أنيس صايغ عن أنيس صايغ**. بيروت: دار رياض الريس، ٢٠٠٦.

العودات، حسين. **العرب النصارى**. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٢.

ضاهر، مسعود. **الدولة والمجتمع في المشرق العربي ١٨٤٠ ـ ١٩٩٠**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩١.

عبد السميع، عمر. **النصارى: حوارات حول المستقبل**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، [د. ت.].

عبده، سمير. **دور المسيحيين في الحضارة العربية ـ الإسلامية**. دمشق: دار حسن ملص للنشر، ٢٠٠٥.

ـــــ. **الشيعة في سوريا**. دمشق: دار حسن ملص للنشر، ٢٠٠٩.

ـــــ. **الملل والنحل والأعراق في المجتمع السوري**. ط ٢. دمشق: دار حسن ملص للنشر، ٢٠١٠.

علي، حيدر إبراهيم وميلاد حنا. **أزمات الأقليات في الوطن العربي**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.

عمارة، محمد. **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، [د. ت.]. (عالم المعرفة؛ ٨٩)

فارس، نبيه أمين ومحمد توفيق حسين. **هذا العالم العربي: دراسة في القومية العربية وفي عوامل التقدم والتأخر والوحدة والتفريق في العالم العربي**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٣.

قاشا، سهيل. **المسيحيون في الدولة الإسلامية**. بيروت: دار الملاك، ٢٠٠٢.

القرضاوي، يوسف. **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

قرم، جورج. **تعدد الأديان وأنظمة الحكم**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٩.

ـــــ. ـــــ. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٨.

متز، آدم. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧.

مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك. بكركي، لبنان: الأمانة العامة، ١٩٦٤.

مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة. جمع محمد حميد الله. ط ٦. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٧.

مردم بك، سلمى. **أوراق جميل مردم بك: استقلال سوريا ١٩٤٥ ـ ١٩٥٩**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٤.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. **الخطط** (عدة أجزاء). القاهرة: مكتبة النيل، ١٣٢٧هـ.

ملوحي، عدنان. **أيام الشام**. دمشق: مكتبة الزهراء الحديثة، ١٩٩٤.

موازين (رقم ٧). بيروت: الفلاح للنشر والتوزيع، [تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦].

هويدي، فهمي. **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

يوسف، أفرام عيسى. **ملحمة دجلة والفرات**. ترجمة علي نجيب إبراهيم. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١.

دوريات

الأخبار (بيروت): ١١/ ١٢/ ٢٠٠٨.

الأهرام (القاهرة): ٦/ ٣/ ٢٠٠٧؛ ٢٣/ ٥/ ٢٠٠٧؛ ١٨/ ٧/ ٢٠٠٩؛ ١٩/ ٩/ ٢٠٠٩؛ ٣١/ ٧/ ٢٠١٠؛ ٢٦/ ٨/ ٢٠١٠؛ ٢١/ ١/ ٢٠١١.

مجلة **البيان** (لندن): العدد ٨١، تشرين الأول/ أكتوبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤.

ترول، كرستيان. «الفكر التقدمي في الإسلام المعاصر: نظرة نقدية.» ترجمة حامد فضل الله. **المستقبل العربي**: السنة ٣٠، العدد ٣٤٠، حزيران/ يونيو ٢٠٠٧.

الحياة (لندن): ١١/ ١٢/ ٢٠٠١؛ ١/ ٧/ ٢٠٠٤؛ ٦/ ١١/ ٢٠٠٥؛ ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٦؛ ١١/ ١١/ ٢٠٠٦؛ ٢٤/ ١/ ٢٠١٠؛ ٢٣/ ٤/ ٢٠١٠؛ ٢٢/ ٥/ ٢٠١٠؛ ٢/ ٨/ ٢٠١٠؛ ٢٠/ ١/ ٢٠١١؛ ٣٠/ ١/ ٢٠١١.

الديار (بيروت): ١٤/ ٩/ ٢٠٠٦؛ ١٨/ ١١/ ٢٠٠٦.

مجلة **الرعية** (بيروت): العدد ٣٥٠، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠.

روز اليوسف (القاهرة): ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٩٨؛ ١٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦.

السفير (بيروت): ٣/ ٥/ ٢٠٠١؛ ١٤/ ١١/ ٢٠٠٣؛ ٢٢/ ٣/ ٢٠٠٨؛ ٢/ ٤/ ٢٠٠٨؛ ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٨؛ ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٨؛ ٣٠/ ١٠/ ٢٠٠٨؛ ٥/ ١١/ ٢٠٠٨.

الشرق الأوسط (لندن): ٣٠/ ٤/ ٢٠٠٠؛ ٢٤/ ٧/ ٢٠٠٣؛ ٢٩/ ١١/ ٢٠٠٤؛ ١٣/ ١١/ ٢٠٠٦.

عبد الدائم، عبد الله. «مستقبل الثقافة العربية والتحديات التي تواجهها.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٣، العدد ٢٦٠، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠.

مجلة **العلوم** (بيروت): آذار/ مارس ١٩٦١.

القاهرة (القاهرة): ٤/ ٤/ ٢٠٠٦؛ ٦/ ٣/ ٢٠٠٧؛ ٢٠/ ١٢/ ٢٠٠٨.

كتّاب، جوناثان. «المسيحيون العرب والعلاقة مع الغرب.» **الحياة**: ٦/ ١١/ ٢٠٠٥.

الكلمة (بيروت): العدد ٥٤، شتاء ٢٠٠٧.

المجلة (لندن): ٥/ ١١/ ٢٠٠٤.

المجلة العربية للعلوم السياسية (بيروت): خريف ٢٠٠٩.

المشرق (بيروت): السنة ٢٤، كانون الثاني/ يناير ١٩٢٦؛ السنة ٤٣، آب/ أغسطس ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٩.

نصيرات، فدوى أحمد محمود. «المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠ ـ ١٩١٨).» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ٣٦٨، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩.

النهار (بيروت): ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٣؛ ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٤؛ ١٤/ ٩/ ٢٠٠٦؛ ٦/ ١٢/ ٢٠٠٦؛ ١٨/ ١ ٢٠٠٨؛ ٥/ ٤/ ٢٠٠٨؛ ١/ ٨/ ٢٠٠٨؛ ٢٠/ ٨/ ٢٠٠٨؛ ١٨/ ١٠/ ٢٠٠٨؛ ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٨؛ ٣٠/ ٤/ ٢٠١٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Issawi, Charles Philip (ed.). *The Economic History of the Middle East 1900-1914* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966.

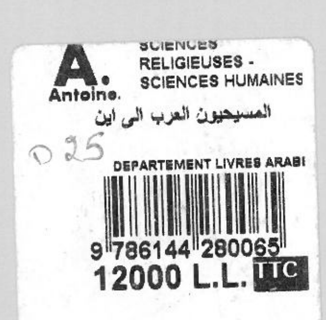
Kinloch, Graham. *The Sociology of Minority Group Relations*. Upper Saddle River, NJ: Prentice - Hall, 1974. (Prentice-Hall Series in Sociology)

المسيحيون العرب... إلى أين؟

وجهة نظر

«باتت الوضعية المسيحية في العالم العربي غير مستقرة، وفي قطر أو أكثر، باتت مأسوية. وأضحت مشكلات الحضور المسيحي والحضور العربي العام هو الخواء الفظيع في التجربة السياسية العربية طوال العقود الأربعة الماضية، وهو انسداد نال من الحراك السياسي والاقتصادي والاجتماعي كما نال من فكرة الدولة حضوراً وممارسة. ولا شك في أن الأكثريات العربية انكسرت تحت وطأته، وعانت، ولا تزال معاناتها شديدة، وربما صمد المسيحيون العرب تحت تلك الورطة الانسدادية أكثر مما صمدت نخب الأكثرية، ولكن في النهاية ومنذ الثمانينيات من القرن الماضي ظهر الانكسار لدى النخب المسيحية العربية.

ضمن هذه الدوامة تراجع الحضور المسيحي في المنطقة إلى ربع ما كان عليه قبل ربع قرن (ثلاثة ملايين هاجروا) وباتت الهجرة هي الخلاص من التهميش وهدر حقوق المواطنة والقتل».



منتـدى المعـارف

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤-١١٣ حمرا - بيروت ١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان

بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb